

☆ RBSC Islam
B988
K3
R22
1898

C6

.K31r

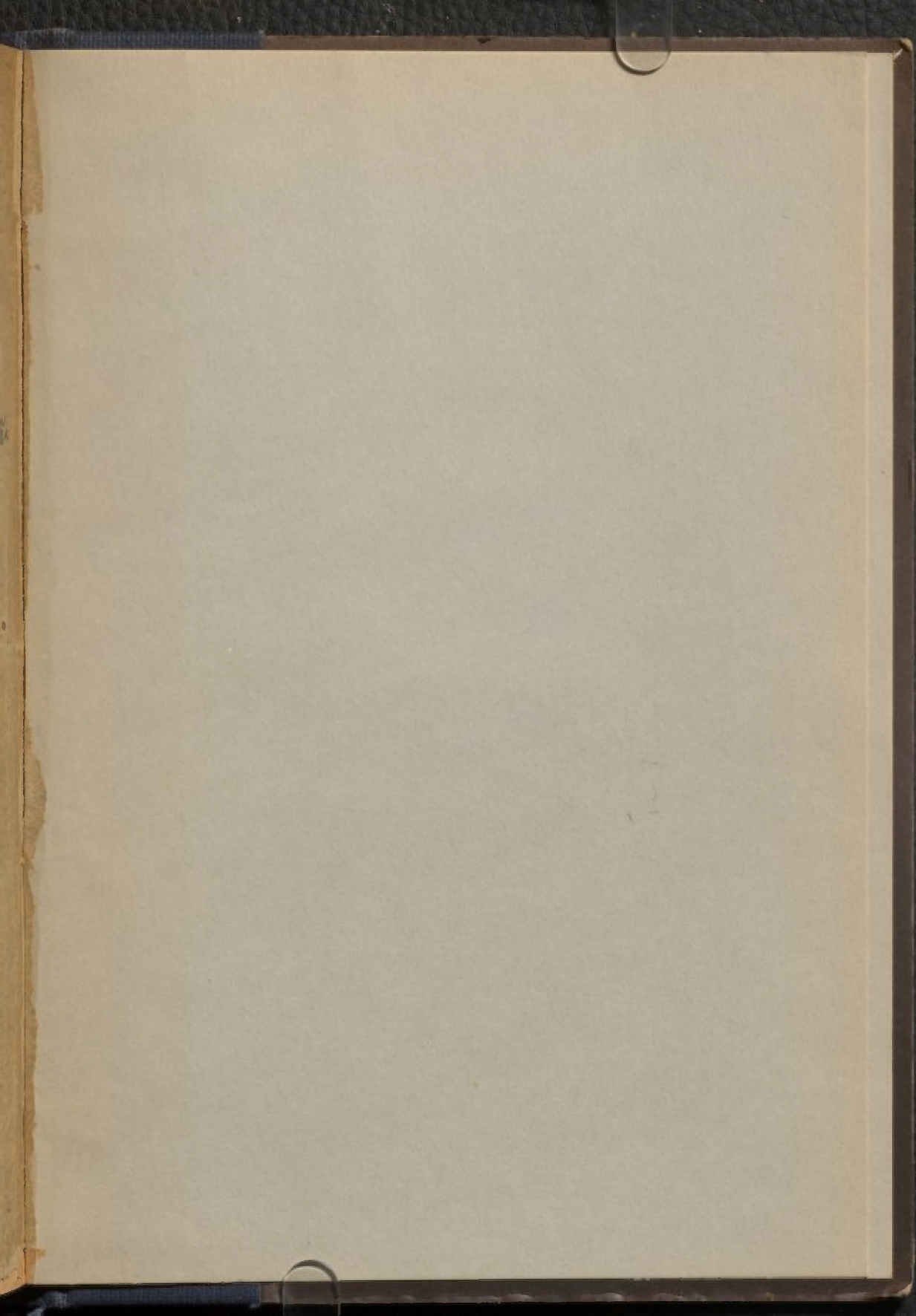
INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES

20530

* V.1-2

McGILL
UNIVERSITY

2 704458



رسائل ابن كمال

Rasail

تأليف العالم العلامة والمحقق الفهامة وحيد دهره وفريد عصره
شيخ الإسلام

شمس الدين احمد بن سليمان
المعروف

بابن كمال باشا

Ibn Kemalpaşa

تعبده الله بالرحمة والرضوان

الجزء الاول

ناشر الكتاب

احمد جودت

صاحب جريدة (اقدام) ورئيس محرريها

جعلت هذه المجلة منطوية على رسائل للعلامة المرحوم الشهير بابن الكمال
واعنتي بتصحيحها حين طبعها على الآعام والاكمال وقد عني جمع رسائل اخرى
للمرحوم الفاضل في مجلة ايضا وتصحيحها وطبعها وانا العبد المحتقر الفقير الى
ايادي ربه المثان القدير المدرس في جامع ابي الفتح في دار الخلافة احمد راضى الشهري
الشهير جعل الله العالم سعيه مشكورا وذنبه مغفورا ومفقورا

برخصة نظارة المعارف الخلية المرقمة ٧٠١

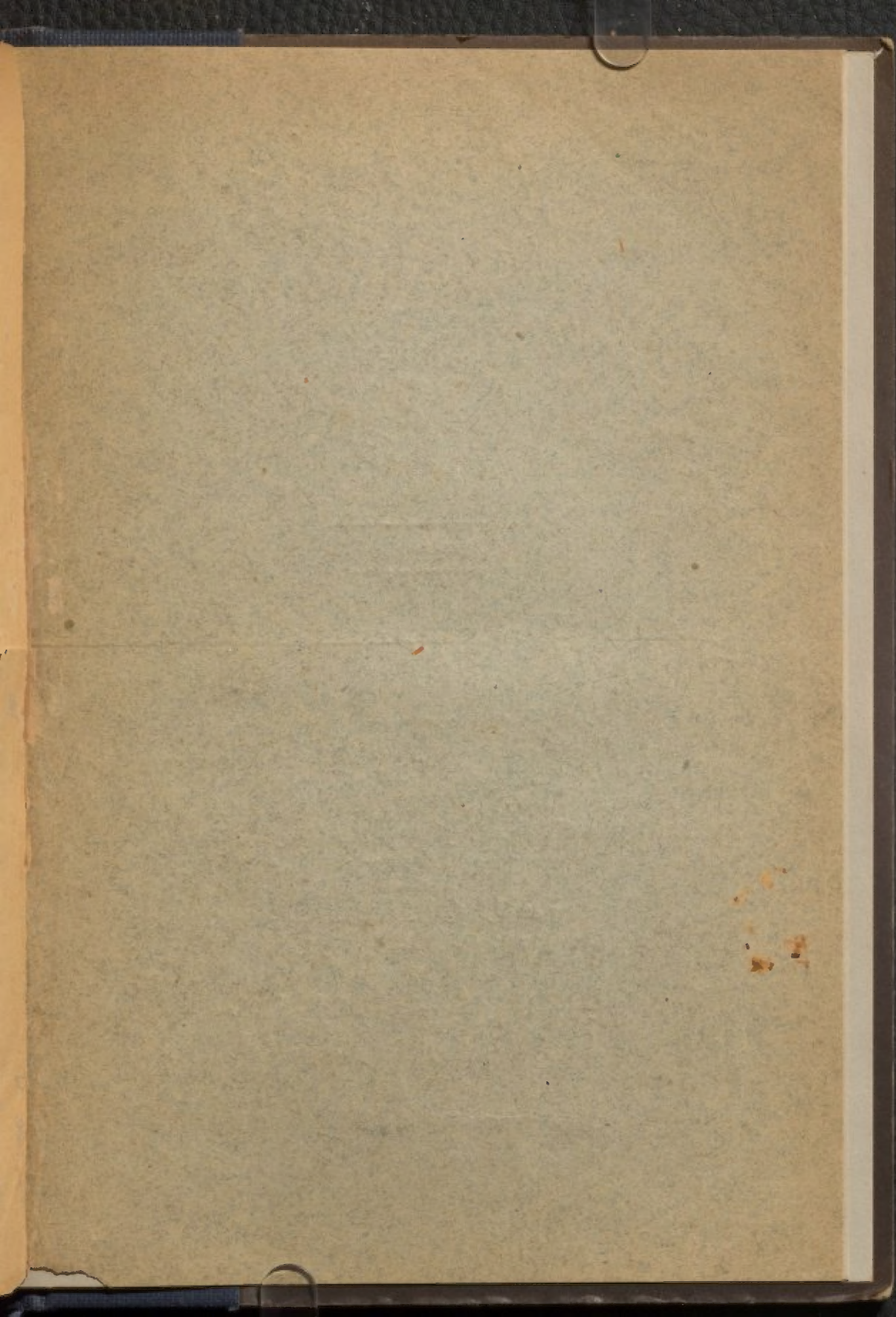
والمؤرخة ٨ شعبان سنة ١٣١٦

طبع في مطبعة (اقدام) بدار الخلافة العلية

سنة ١٣١٦ هجرية

١٣١٦

20520



4

رسائل ابن كمال

تأليف العالم العلامة والمحقق الفهامة وحيد دهره وفريد عصره
شيخ الإسلام

شمس الدين احمد بن سايان
المعروف

بابن كمال باشا

تغمده الله بالرحمة والرضوان

الجزء الاول

ناشر الكتاب

احمد جودت

صاحب جريدة (اقدام) ورئيس محرريها

برخصة نظارة المعارف الجليلة المرققة ٧٠١

والمؤرخة ٨ شعبان سنة ١٣١٦

طبع في مطبعة (اقدام) بدار الخلافة العلية

سنة ١٣١٦ هجرية

الرسالة الاولى

﴿ في تفسير سورة فاتحة الكتاب ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

السورة عبارة عن طائفة من القرآن مترجمة له اقلها ثلاث آيات وهي ان جعلت واوها اصلية منقولة من سور المدينة او من السورة التي هي الرتبة وان جعلت مبدلة من الهمزة فن السورة التي هي البقية او القطعة من الشيء * وفائدة تقطيع القرآن سورا ان تنويع الجنس احسن من كونه بيانا واحدا وانشط للقارى واسهل للحفظ. واما افراد الانواع وتلاحق الاشكال فلا يصاح وجها لما ذكر لانه غير مرعى في ترتيب الآيات ونقطيعها سورا كما لا يخفى على من تتبع وتأمل * وفاتحة الشيء اوله وخاتمة آخره اذ بهما الفتح والختم والتناء للنقل من الوصفية الى الاسمية وقيل هي في الاصل مصدر بمعنى الفتح ثم اطلقت على الاول تسمية للمفعول بالمصدر والفاعلة في المصادر غير عزيزة * و اضافها الى الكتاب وهو مجموع كلام الله المفتوح بالتحميد المختتم بمعنى اللام لان اول الشيء جزؤه و اضافة الجزء الى كله بمعنى اللام * ثم ان وجه تسمية هذه بفاتحة الكتاب والفاتحة وسورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم

المسئلة ظاهره * اما تسميتها بام القرآن فلاشئ لها على كليات المعاني التي
في القرآن من التناء على الله تعالى ومن التقيد بالامر والنهي والوعيد
والوعيد * واما التسمية بالاساس فلانها مفتوح الكتاب ومبدؤه فكأنها اصله
ومنشاؤه * واما تسميتها بسورة الكنز فلما قال النبي عليه السلام انها انزلت
من كنز تحت العرش * واما تسميتها بسورة الشفاء والشافيه فلقوله عليه
السلام هي ام القرآن وهي شفاء لكل داء * واما تسميتها بسورة الصلوة [*]
فلوجوب قراءتها فيها وقد تسمى بالصلوة كما وقع في الحديث القدسي قسمت
الصلوة بيني وبين عبدي وذلك من باب تسمية الشيء باسم ما يلازمه * واما
تسميتها بالوافيه والكافية فلانها تكفي الصلاة عن غيرها ولا يكفي غيرها
عنها والمراد من الصلاة الركعتان الاخيرتان من الرباعية لان ضم السورة
عليها واجب في الاوليين * واما تسميتها بالسبع المثاني فلانها سبع آيات تنهى
في الصلاة * وقيل لانها نيت في النزول فانها نزلت بمكة حين فرضت الصلاة
وبالمدينة حين حولت القبلة * وفيه ان الوصف المذكور قد ثبت لها بمكة
بدلالة قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني يعني فاتحة الكتاب على
مناص النبي عليه السلام حيث قال في رواية ابى هريرة رضى الله عنه عنه
عليه السلام فاتحة الكتاب انها السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيت
والآية مكية بالنص وبذلك استدلو على مكية هذه السورة (مكية

[*] في الكليات : واصل الصلاة صلوة بالتحريك قلبت واوها الفا لتحركها
وانفتاح ما قبلها فصارت صلاة تلفظ بالالف وتكتب بالواو اشارة الى الاصل
المذكور واتباعا للرسم العثماني مثل الزكوة والحيوة والربوا غير ان المتطرفة
يكتب بعدها الالف دون المتوسطة الا اذا اضيفت او نثيت فانها حينئذ تكتب
بالالف نحو صلاتك وصلاتان وقال ابن درستويه لم تثبت بالواو في غير القرآن
وفي الكافي الربا قد يكتب بالواو وهذا اقبح من كتابة الصلاة لانه متعرض للوقف
واقبح منه انهم زادوا بعدها الفا تشبيها بواو الجمع وخطا قرآن لا يقاس عليه.

قد مر دليل على مكيتها ووجه الدلالة ظاهر والمكي منازل قبل الهجرة
والمدني منازل بعدها سواء نزل بالمدينة اوفى سفر من الاسفار (وهي
سبع آيات بالاتفاق الا ان قرأ المدينة والبصرة والشام وفقهاء عدوا
انعمت عليهم آية ولم يروا التسمية آية منها وعليه مالك وابوخيفة رحمه الله
واصحابه رحمهم الله ولهذا لم يجهر مالك في الصلاة ولم يعين لها ابوخيفة
رحمه الله ويقول انها آية من القرآن انزلت للفصل بين السور والافتتاح بها
تبركا وقرأ مكة والكوفة وفقهاء على انها آية من الفاتحة ومن كل سورة
وعليه الشافعي واصحابه ولهذا يجهر بها في الصلاة ولادلالة في الاجماع
على ان ما بين دفتي المصاحف كلام الله تعالى والوفاق على اثباتها في المصاحف
مع المبالغة في تجريد القرآن حتى لم يكتب أمين على حجة القول الثاني
اذ لا يلزم من كونها كلام الله تعالى ان تكون آية من الفاتحة نعم فيما روى عن
ابي هريرة رضي الله عنه من انه عليه السلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولهن
بسم الرحمن الرحيم دلالة عليها (بسم الله الرحمن الرحيم) قد جاء في الخبر
عن خير البشر عليه السلام انه كان يكتب باسمك اللهم فلما نزلت في سورة
الهود بسم الله مجريها ومرسيها كتب باسم الله فلما نزلت في سورة بني اسرائيل
قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن كتب باسم الله الرحمن فلما نزلت آية
انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب باسم الله الرحمن الرحيم
ففي الخبر دليل على انها ليست من اول كل سورة ولكنها بعض آية من
كتاب الله تعالى في سورة النمل وقالوا اللطف من الله تعالى في عدم كونها آية
تامة ان لا يكون الجنب والحائض والنفساء ممنوعين عنه عند كل امر ذي بال
كالشهادتين لم تجتمعا في القرآن في موضع واحد لثلاث آية وربما يختصر
الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند ختم عمره (بسم نصب بفعل مضمر
تقديره بسم الله اقرأ وتقديم المفعول للاهتمام والاختصاص واصله باسم

بالالف حذف لكثرة الاستعمال ولذلك ثبت عند استعمالها بحرف
آخر نحو قولك لاسم الله حلاوة في القلوب او مضاف الى اسم آخر نحو
باسم ربك وطولت الباء لاجله وهي للخفض كسرت لتشابه حركتها
عملها وعن عمر بن عبدالعزيز انه قال لكتابه طول الباء واطهر السينات
ودور الميم (كان القياس السنات لانه جمع السن الا انه عدل عنه حذراً
عن الالتباس ببعض المصادر كما قال الجوهرى في الدينار اصله الدنار
بالتشديد فابدل من احد حرفي تضعيفه ياء لئلا يلتبس بالمصادر التي تسمى
على فعال كقوله تعالى وكذبوا باياتنا كذابا (افتتح كتابه العزيز بالباء وآثرها
على سائر الحروف لاسيما على الالف حيث اسقطه واثبت هيئة الباء مكانه
اشارة الى انه وان كان متبوعا للباء صورة لكنه من توابعها معنى وذلك
اذا نظرت الى صورة وضع الحروف وجدت الالف مقدما على الباء
متبوعا له واذا تلفظت بالباء وجدت الالف تابعا لها (والاسم من السمو
لانه رفعة للمسمى وشعاره (وصله لدفع توهم اختصاص الاستعانة بلفظ الله
فقط فان القائل اذا قال بالله ابتدئ فمعناه بهذا الاسم ابتدئ واذا قال
باسم الله ابتدئ فمعناه باسمه تعالى ابتدئ فان المقصود به ح المسمى (الله
اسم علم خاص له تعالى عند الخليل ومن تبعه وعلاقة الاشتباه بينه وبين غيره
انما ينشأ في علميته اذا شئت اصاله ذلك الغير وذلك لم يثبت بعد (وقيل
وصف لكنه غلب عليه تعالى بحيث لا يستعمل في غيره وصار كالعلم له تعالى
لان ذاته تعالى من حيث هو بلا اعتبار امر حقيقى او غيره غير معقول للبشر
فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ (ويرد عليه ان المعتبر في اسم الذات تجريد
الموضوع له عن معنى زائد على الذات لا تجريد الذات عنه عند الوضع فلا
حظته بوصف مخصوص لاينا في كونه اسم ذات اذا لم يكن ذلك الوصف
معتبرا في الموضوع له على ان في وضع الاعلام لاحاجة الى معرفة الموضوع

وملاحظته بشخصه بل يكفي معرفته وملاحظته على وجه يخص ذلك
الوجه في الخارج فيه الا يرى ان الابد يضع علما لولده قبل ان يراه (ولو سلم
انه يستحيل ان يضع له علما ولكن لم لا يجوز ان يسمى الحق نفسه باسم
يدل على ذاته تعالى بالمطابقة ثم يعرفنا بذلك (لا يقال لودل على مجرد
ذاته تعالى لما افاد ظاهر قوله وهو الله في السموات معنى صحيحاً لان
اللازم ح عدم دلالة وضعه على معنى زائد لاعداد دلالة عليه اصلا
كحتم فانه علم ومع ذلك يدل على معنى السخاوة لاشتهاره بها (اصله الاله
قلما ادخل عليه الالف واللام حذفت الهمزة تخفيفاً وعوضت عنها
حرف التعريف) فان قلت اذا كان دخولهما قبل حذفها فكيف تكونان
عوضا عنها (قلت دخولهما قبل حذفها لا بطريق اللزوم وبعد الحذف
تكونان لازمين فهنا باعتبار اللزوم تكونان عوضا عنها ولذلك قطعت
همزة يا الله (وهو اسم جنس وضع لكل معبود بحق او باطل ثم غلب منكرا
على المعبود بحق كعوضة وسنة وقد دل على ذلك اي غلبته منكرا كلمة
التوحيد) مشتق من اله بعد حذف الهمزة وتعويض التعريف ويدل
على هذا ايضا كلمة التوحيد (مشتق من اله كعبد وزنا ومعنى وتصرفا
او من اله بمعنى فزع او من اله بمعنى ولع او من اله بمعنى تحير او من اله
بمعنى سكن او من وله كعله ودله وزنا ومعنى وتصرفا اي تحير ودهش
او من وله بمعنى طرب او من لاه بمعنى ارتفع او بمعنى احتجب او بمعنى
استار) فمجموع الاقوال هو المعبود للخواص والعوام . المفزوع اليه
عند الامور العظام . المرتفع عن الاوهام المحتجب عن الافهام . الظاهر
بالاعلام . الذي تحير في صفاتها الاحلام . وسكنت في عبادتها الاجسام
وولعت به نفوس الانام . وطرب اليه قلوب الكرام . (الرحمن الرحيم)
اصلهما واحد لانهما من الرحمة والاول ابلغ من الثاني لان فعلا لمن

كثر منه الفعل وفعلان لمن كثر وتكرر وحق الا بلوغ التأخير الا انه
 قدم لاختصاصه به تعالى كالعلم (وصفه تعالى بالرحمة ومعناها العطف ومن
 الرحم من قييد اطلاق السبب على المسبب وهو الانعام والاحسان فان
 الملك اذا عطف على رعيته انعم عليهم واحسن في حقهم) (وما في معنى الرحمن
 من الزيادة كما وكيفاً حيث يقال تارة يارحمنا الدنيا ورحيم الآخرة
 واخرى يارحمنا الدنيا والآخرة ورحيم الدنيا فرجعه الى الصيغة فان
 زيادة البناء لزيادة المعنى) (وهذا بعد الرجوع الى الاصل الواحد في الاشتقاق
 بشرط الاتحاد في النوع فلا نقض بحاذرو حذر لان احدهما اسم فاعل
 والاخر صفة مشبهة فالرحمن عام المعنى خاص اللفظ حيث لم يستعمل في غير الله
 تعالى الاتعتاً كرحمن اليمامة والرحيم على عكس ذلك (الحمد لله)
 الحمد هو الوصف بالجميل ولا اختصاص له بالله تعالى يفصح عن ذلك قول
 عائشة رضي الله عنها نحمد الله لانحمدك وقول علي رضي الله عنه لا تحمدن
 امراً حتى تجرب به بل لا اختصاص له بذى علم وشعور يرشدك اليه قوله
 تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً وقول العرب في المثل السائر
 عند الصباح يحمد القوم البشري (ومن هنا تبين ان الحمود لا يلزم ان يكون
 فاعلاً لما حمده فضلاً ان يكون مختاراً فيه كما توهم وان من وهم قيام الفرق
 بين الحمد والمدح بصحة تعلق الثاني بالجماد دون الاول فقد توهم) (واتضح
 انه لا دخل لمسئلة خلق العباد افعالهم في هذا المقام لان الكلام في الحمد
 اللغوي والمرجع فيه من وثق بعرييتهم وقد ثبت بالنقل الصريح من قبلهم
 عدم اختصاص الحمد به تعالى (واما حمل التعريف على الجنس دون الاستغراق
 فنشأؤه امر آخر وهو ان مقتضى الخطابة تخصيص حقيقة الحمد به تعالى
 تنزيلاً لافراد الحمد الثابتة لغيره منزلة العدم وهذا المعنى ظاهر عند
 كون التعريف للجنس دون الاستغراق لانه قد يكون عرفياً كما في جمع الامير

الصاغة ويساعده مقام الخطابة فلا يوجد استيعاب جميع الافراد فلا يتحقق مقتضى المقام (والشكر مقابلة النعمة بالقول او العمل لكونه بالفعل كما يكون بالقول يقال دابة [*] شكور اذا ظهر سمته بادنى علفه وقال تعالى اعملوا آل داود شكرا فهو اخص من الحمد متعلقا واعم منه موردا وهو اللسان والاركان اما الجنان فليس بمورده بل هو شرط لكون القول شكرا (ومقابل الشكر الكفران ومقابل الحمد الذم الذى يقابل المدح على مانض عليه الجرهرى ومن هناتين انهما متراد فان لغة ولا دلالة فى قول الشاعر. افادتكم النعماء منى ثلثة . يدى ولسانى والضمير المحجبا ؛ على استقلال كل منها موردا) ولما كان الحمد فى مقابلة النعمة من شعب الشكر اشيع لها وادل على مكانها لما فى ادب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة وقال عليه السلام الحمد رأس الشكر ماشكر الله من لم يحمده (ورفع الحمد بالابتداء وخبره لله واصله النصب على المصدر باضمار فعله لكونه من المصادر التى حقها ان تكون كذلك ولا يذكر معها الفعل البتة كشكراً وعجبا وقد قرئ على الاصل والعدول الى الرفع على الاول للثبات لمافى الفعل من التجدد لدلالته على الازمنة وكذلك كانت تحية ابراهيم عليه السلام احسن فى قوله تعالى قالو اسلا ما قال سلام ولان معناه على الرفع ان الحمد حق الله يستحقه لذاته وعلى النصب لادلالة على ذلك ولان الغافل عن معناه وكذا الساهى عن ملاحظته اذا تكلم به على النصب يكون كاذبا لاخباره عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك بخلاف ما اذا تكلم على الرفع (وانما خص الاسم المذكور ههنا ليكون المحامد كلها مقرونة بمعانيها المستدعية لها فانه اسم ينبئ عن جميع صفات الكمال ولما اخبر بانه تع حقيق بالحمد

[*] فى اساس البلاغة دابة شكور يكفيها قليل العلف وهى تسمن عليه وتصلح وناقاة وشاة شكرة تعتلف اى علف كان ويصبح ضرعها ملائ.

باعتبار ذاته المستجمعة لجميع صفات الكمال وعامة نعوت الجلال حمدا ولم
 يحمدن به على استحقاقه له باعتبار افعاله العظام وآثاره الجسام ايضا من ربوبيته
 لكل وشمول رحمته الظاهرة للجميع وخصوص رحمته البساطة لعباده
 المؤمنين وذلك ان ترتب الحكم على الوصف كما يشعر بالعبادة كذلك تعقيب
 الحكم بالوصف يشعر بها كأنه قال حقيقة الحمد مخصوصة لذاته الواجبة للكمال
 بذاتها وبكمالاتها التي لا يشترك فيها غيره (رب العالمين) الرب يطلق على
 المربي والمصاح والسيد والمالك والخالق والمعبود وكل ذلك يتحملة المقام
 فيصح ان يراد به ههنا كل منها وكفى ذلك وجهها لا يثاره على المالك ونحوه
 (ثم ان ربوبيته تع بمعنى الخالق والمالكية والسيدية والمعبودية عامة وبمعنى
 التربية والاصلاح خاصة بحسب انواع الموجودات متفاوتة فهو مربي
 الاشباح بانواع نعمه ومربي الارواح باصناف كرمه ومربي نفوس العابدين
 باحكام الشريعة ومربي قلوب العارفين بآداب الطريقة ومربي اسرار
 الابرار بانوار الحقيقة ولقد احسن من قال انه تع يملك عباد غيرك كما قال
 تع وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انك تساهل
 في خدمته كما انك ربا غيره وهو يعتنى في تربيتك كأنه ليس له عبد سواك
 يحفظك بالنهار عن الآفات بلاعوض ويحرسك في الليل عن المخافات
 من غير عوض فما احسن هذه التربية (واطلاق الرب على غيره تع لا يجوز
 شرعا لا مطلقا ولا متقيدا لما رواه الشيخان عن ابي هريرة رضى
 مرفوعا لا يقل احدكم اطعم ربك وضئ ربك اسق ربك ولا يقل احدكم
 ربى ولا يقل سيدى ومولاى واما قول يوسف عليه السلام ارجع
 الى ربك وانه ربى فمحمول على الحكاية من الله تع لانه عليه السلام كان
 يتكلم بالعبرية فلما حاجة الى ما قيل انه ملحق بقوله تع وخراله سجداً
 في الاختصاص بزمانه بل لا وجه له كما لا يخفى ويجوز لغة ولو مطلقا

كما وقع في شعر الحرث بن حنظلة من شعراء الجاهلية يمدح ملكا
وهو الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء بلاء (والعالمين جمع عالم وهو
في لسان العرب اسم لنوع من المخلوقين فيه علامة يمتاز بها عن خلافة
من الانواع كالملك والجن والانس فتقول العرب عالم البروعالم البحر وعالم
الارض وعالم السماء على ما نقله ائمة اللسان وهو جمع لا واحد له من لفظه
كالانام والرهط والجيش (وهو مأخوذ من العلم والعلامة فجعل اسما
لما يعلم به الصانع فان فاعل كثيرا ما يحى في اسم الآلة التي يفعل به الشيء
كالخاتم والقالب والطابع فجعل ببناءؤه على هذه الصيغة لكونه كآلة
في الدلالة على صانعه (واما جمعه فلانه لو افرد لرسم يتبادر الى الفهم
انه اشارة الى هذا العالم المشاهد بشهادة العرف والى الجنس والحقيقة
على ما هو الظاهر عند عدم العهد فجمع ليشمل كل جنس يسمى بالعالم
لعدم العهد في الجمع دلالة على ان القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة
والجنس (واما جمع قلة والظاهر يستدعي الاتيان بجمع الكثرة قال
وهب خالق الله ثمانية عشر الف عالم والدينا عالم منها تنبيها على انهم
وان كثر واقليلون في جنب عظمتهم واما جمعه بالياء والنون فلتغليب العقلاء
منهم (الرحمن الرحيم) ذكرها عقيب الحمد لذاته ثناء على صفاته كما قال
النبي عليه السلام فيما روى عنه يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني
عبدى ويقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله تعالى اتى على عبدى فذكر
هما في البسملة لاستمالة قلوب العباد على العبودية بالرحمة والغفران وفي الفاتحة
لثناء على الله تعالى بالجمال والجلال للقربة والرضوان (مالك يوم الدين)
المالك تام القدرة وقرئ ملك يوم الدين من الملك وهو التسلط العام
والاستيلاء التام . وهو اشد مناسبة لله تعالى وللإضافة الى يوم الدين فان
مدار الجزاء على الاعمال من الثواب والعقاب واخذ حق الضعيف

من القوى على الاستيلاء والسلطنة واطافة الملك والسلطنة الى الوقت
 سائق دون اضافة الملك (وقيل في ترجيح قراءة مالك ان فيه زيادة حرف
 وبه زيادة ثواب لقول النبي عليه السلام من قرأ القرآن كتبت له بكل
 حرف عشر حسنة ومحبت عنه عشر سيئات ورفعت له عشر درجات
) و اضافته الى اليوم اضافة اسم الفاعل الى الظرف المجرى مجرى المفعول
 اتساعا (و انما ساغ وقوعه صفة للمعرفة لان اضافة اسم الفاعل انما تكون غير
 حقيقية اذا اريد به الحال او الاستقبال لكونه في تقدير الانفصال والمراد هنا
 الزمان المستمر او الماضي لقرآنة ملك على المضي فتكون حقيقية (واليوم مدة
 كون الشمس فوق الارض عرفا وعبرة عن وقت استطارة الفجر الثاني
 الى غروب الشمس شرعا وهو الوقت المطلق لغير ليلة كان او نهارا طويلا
 كان او قصيرا وهو المراد في الآية لعدم الطلوع والغروب حينئذ (والدين
 الجزاء خيرا كان الجزى به او شرا يقال كما تدين تدان (وانما خص اضافة
 ملك اليه لان الاملاك يومئذ زائلة قال الله تعالى والامر يومئذ لله فكأنه
 يقول خلقتك اولا فانا الله ثم ربيتك بوجوه النعمة فانارب ثم عصيت
 فسرت عليك فانارحم ثم تبت ففقرت لك فانارحم ثم لا بد من ايصال
 الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين (اياك نعبد) لانك مالك (واياك نستعين)
 لان ماسواك هالك (اي ضمير منفصل منصوب وكافه للخطاب مثل كاف ذلك
 وهواى ياؤهما حرفا التنبيه والنداء فادغم الياء وكسرت الالف لجوار
 الياء (والعبودية التذلل والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل ولهذا اختصت
 بالرب (عدل عن الغيبة الى الخطاب وهو صنعة الالتفات وقد اقتضاه المقام
 وذلك ان من اول السورة الى ههنا والثناء فى الغيبة اولى ومن هنا الى آخره
 دعاء والدعاء فى الحضور اولى والمعنى نخضك يا من لا يسوغ العبادة الا له
 لا تصافه بما ذكر من اضافة النعم الدنيوية والاخرية ولا يجوز الاستعانة الابه

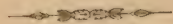
لكمال قدرته واحاطة ملكوته بكل شئ بغاية التدلل في طلب المعونة لا نعبد غيرك ولا نستعين سواك (قدم الضمير المنفصل للتخصيص والتوحيد وقطعا لاحتمال تعلق العبادة لغيره من اول الامر لانه كفر لا بد من الاحتياط عن ذهاب الوهم اليه ولم يسلك في الحمد لله ذلك المسلك اذ لا بأس في تعلق الحمد لغيره تعالى) (وآثر الضمير المستكن الشامل للقارى ولسائر الموحدين للتعميم والتشريك ودرجا لعبادته في تضايف عبادتهم وخلط حاجتهم لعلها تقبل ببركتها ويحجب اليها ولهذا شرعت الجماعة وكان في ذلك ايفاء لكل مقام فكأنه يقول انت منفرد في المعبودية ونحن شركاء في العبودية) (ولك ان تقول ان في اعبد معنى التوحيد المشعر عن التكبر وفي نعبد معنى التواضع المناسب لمقام العبادة والتدلل فكأنه يقول القارى انى واحد من عبيدك) (وقدم العبادة على الاستعانة تعليما للعباد وجريا على ما انطبع في الغرائز من تقديم الوسيلة على الحاجة لانه انجح لحصول المطلب واسرع لوقوع الاجابة) (واطلق الاستعانة ليم كل مستعان عليه ثم خصصها بقوله اهدنا ليتكرر اجمالا وتفضيلا فيدل على ان اهم المهمات الاستعانة وتوقيفه في طلب الهداية والسعادة الاخرية الباقية وكرر الضمير للتخصيص على التخصيص في كل من العبادة والاستعانة ولولا ذلك لكان التخصيص في مجموعهما ولا يلزم من ذلك التخصيص في كل منهما) (اهدنا الصراط المستقيم) (الدين القويم. وما يدل عليه القرآن العظيم. قال على وابي بن كعب رضى الله عنهما اهدنا الصراط المستقيم ثبتنا عليه كما يقال للقائم قم حتى اعود اليك اى دم على ما انت عليه قيل وقرئ ثبتنا وفي التعبير عنه باهدنا اشارة الى ان المطلوب هو الثبات في ضمن التجديد يعنى ثبتنا على اصل الهداية وزدنا فيها في كل وقت) (والهداية دلالة بلطف ومنه الهدية وخص ما كان دلالة بفعلت نحو هديته الطريق وما كان عطاء بافعلت نحو اهديت الهدية واستعمالها في الشرك كما في قوله تعالى

فاهدوهم الى صراط الجحيم فعلى طريقة التهم كالبشارة في قوله فبشرهم
بِعَذَابِ الْيَمِّ (والفعل منه هدى يتعدى الى ثانى مفعوليه باللام تارة وبالى
اخرى ففي حذف اداة التعدية على طريقة واختار موسى قومه اخراج له
مخرج المتعدى الى المفعولين بالذات ولا بعد في ان يقصد بذلك الاشارة الى قوة
الهداية المطلوبة فكأنه قيل اهدنا هداية كاملة لا تحتاج الى الواسطة (وانما قال
اهدنا دون اهدنى رعاية للمناسبة مع نعبد ونستعين ولان الدعاء مهما كان اعم
كان الى الاجابة اقرب كان بعض العلماء يقول لتلامذته اذا قرأتم في خطبة
السبق رضى الله عنك وعن جماعة المسلمين ان ذكرتنى في قولك ورضى الله
والافلاخرج ولكن اياك ان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين فلا بد ان
يكون في المسلمين ان يستحق الاجابة واذا اجاب الله تعالى الدعاء في البعض
وهو اكرم من ان يرد في الباقي ولهذا السبب قالوا السنة اذا اراد احدا ان
يذكر الدعاء ان يصلى اولا على النبي عليه السلام ثم يذكر ذلك ثم يصلى
على النبي صلى الله عليه وسلم فانه اذا اجيب في طرفى دعائه امتنع ان يرد في وسطه
وقد قال النبي عليه السلام ادعوا الله بالسنة ما عصيتموه بها قال يارسول الله
فمن اين لنا بتلك الالسنه قال يدعوا بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه
وهو ما عصى بلسانك (والصراط كالطريق في التذكير والتأنيث
اما في المعنى فيبينهما فرق لطيف وهو ان الطريق كل ما يطرقة طارق
معتادا كان او غير معتاد والسبيل من الطريق ما هو معتاد السلوك
والصراط من السبيل ما لا التواء فيه ولا اعوجاج بل يكون على جهة
القصد فهو الخصلة (وفائدة وصفه بالمستقيم ان الصراط يطلق على
ما فيه صعود او هبوط والمستقيم ما لا ميل فيه الى جهة من الجهات الاربعة
واصل الاستقامة في قيام الشخص ان لا يكون منحيا ولا متعنا ولا مائلا
الى يمين او يسار (صراط الذين انعمت عليهم) بدل من الصراط المستقيم

وفائدة التوكيد التكرير والتفصيل بعد الاجمال واطلق الانعام لينتظم كل
 نعمة (شددت اللام في الذين لانها اللامان والاصل لذمثل عم ثم دخلت الالف
 واللام للتعريف والتشديد من اجل ذلك) والانعام نفع العالى من دونه
 بامر عظيم خالياً عن العوض والتبعة ولما كان الكفار من جملة الذين انعم الله
 عليهم على ما صرح به في قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا النعمة التي انعمت
 عليكم خصهم بقوله (غير المغضوب عليهم) في دار الدنيا (ولا الضالين) في دار
 الآخرة والمشهور ان نعمة الله تعالى على نوعين دنيوية وهي اوفر في حق
 الكافر لقول النبي صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمنين وجنة الكافر
 واخرية وهي مختصة بالمؤمن (ونحن نقول ان النعمة الاخرية ايضا على
 قسمين نعمة نفع وهي المختصة بالمؤمن ونعمة دفع ولاشبهة في عمومها للكافر
 ايضا لانه تعالى لا يعذب كافرا من الكفار بنوع من العذاب الا وهو قادر على
 ان يعذبه باشد منه وترك ذلك نعمة تخفيف منه تعالى عليه (غير صفة مقيدة
 اى جمعوا بين النعمة والسلامة منهما وانما وصف المعرفة بغير تنزيلا
 للموصول منزلة النكرة اذ لم يقصده معهودا ورفعاً لغير الى درجة المعرفة
 لزوال ابهامه بالاضافة الى ماله ضدو احد) اعلم ان غيراتها ثلثة مواضع
 (احدها ان تقع موقعا لا تكون فيه الانكرة وذلك اذا اريد بها النفي الساذج
 نحو مررت برجل غير زيد) (الثاني ان تقع موقعا لا تكون فيه الامعرفة
 وذلك اذا اريد بها شئ قد عرف بمضادة المضاف اليه في معنى لا يضاده فيه الا
 هو كما اذا قلت مررت بغيرك اى بالمعروف بمضادتك لانها في هذا لا تحرى
 صفة فتذكر غير جارية على الموصوف) (الثالث ان تقع موقعا تكون فيه نكرة
 تارة ومعرفة اخرى كما اذا قلت مررت برجل كريم غير لئيم كذا قال صدر
 الافاضل) (وقد تبين منه ان من قال ان غيرا لا يعرف اصلا وان اضيف
 الى المعارف لم يصب وان من زعم انه بالاضافة الى ماله ضدو احد له تعين تعين

الحركة من غير السكون فقد اخطأ من وجوه اما الاول فلانه وان اضيف
الى ماله ضد واحد لكنه لم يعرف ما اريد به بمضادة المضاف اليه في معنى
لايضاده فيه الا هو ولهذا لم يكن من قبيل الثاني فلم يتعين تعيين الحركة من
غير السكون واما ثانيا فلانه يكون معرفة بالحقيقة على ما مر لا بالتأويل كما
طنه ذلك الزاعم واما ثالثا فلانه لا يجري صفة وانما يذكر غير جار على
الموصوف وهو في توجيه كونه صفة لما قبله (وقيل هو بدل من الذين ولا يعجبني
ذلك لان خبر الفعل وصفة الوصف والبدل بالوصف ضعيف) والغضب تعسير
يحصل عند غليان دم القلب لارادة الانتقام (والقانون في امثال هذا ان جميع
الاغراض النفسانية مثل الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياة
والكبر والاستهزاء لها اوائل ولها نهايات ولتين ذلك في الغضب فان اوله
غليان الدم وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب
في حق الله تعالى لا يحمل على اوله الذي هو من خواص الجسم بل يحمل على
غايته وهذه قاعدة شريفة (بقي هنا نكتة لطيفة وهي انه صرح بالخطاب لما ذكر
النعمة ثم لونه حيث قال غير المغضوب عليهم ولم يقل غير الذي غضبت عليهم
عطفا على الاول فجاء باللفظ منحرفا به عن ذكر الغاضب فاسند اليه النعمة
لفظاً وروى عنه لفظ الغضب تحسنا ولطفا (قيل يعني بالاول اليهود لقوله
تعالى في قصتهم من لعنه الله وغضب عليه وبالثاني النصارى لقوله تعالى
في حقهم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وهذا على وفق ما روى عن النبي
صلى الله عليه وسلم من ان رجلاً سأله وهو بوادي القرى من المغضوب عليهم
قال اليهود ومن الضالين فقال النصارى (فان قلت كيف فسر على ذلك
وكلا الفريقين ضال ومغضون عليه) قلت خص كل فريق منهم بصفة
كانت اغلب عليهم وان شاركوا غيرهم في صفات ذم (وعليهم ههنا في محل
الرفع لانه نائب ماب الفاعل بخلاف ما في انعمت عليهم فانه في محل النصب

على المفوضية (لا مزيداً لنا كيد ما في غير من معنى النفي فكأنه قيل لا المغضوب
عليهم ولا الضالين وعين دخولها العطف على قوله المغضوب عليهم
لمناسبة غير ليلايتوهم في اول الوهلة بتركها عطف الضالين على الذين
(والضلال فققدان الطريق المستوى سواء سبقه وجدان اولاً كما
في قوله تعالى ووجدك ضالاً فهدى) وانما عدلنا عن تفسيره بالعدول عن
السوى عمداً او خطأً لان من طلب الطريق السوى ولم يجده او قعد
عن الطلب يكون ضالاً ولا عدول ثم لا عمداً ولا خطأً (أمين) مبني
على الفتحة كائن لا لتقاء الساكنين وجاء مدالفها وقصرها والاصل فيه
القصر وانما مد ليرفع الصوت بالدعاء كذا قال ابن خالويه في اعراب القرآن
وذكر ابن درستويه ان القصر ليس بمعروف وانما قصره الشاعر في قوله.
امين فزاده الله ما بيننا بعدا للضرورة وذلك وهم اذ لا ضرورة فانه لو قدم
الفاء وقيل فأمين زاد الله ما بيننا بعدا اندفع الضرورة ولا يشدد ميمه فانه
لحن والعامة ربما فعلوا ذلك وامافى قوله تعالى ولا آمين البيت الحرام فالميم
مشددة لانه من اامت اى قصدت معناه على قول ابن عباس رضى الله عنهما
كذلك يكون وقيل اسم فعل اى استجب وروى عن كعب الاحبار انه قال
أمين خاتم رب العالمين يحتم به دعاء عبده المؤمن وليس من القرآن اجماعاً
وقرأته سنة في الصلاة وخارج الصلاة بعد الفاتحة مفصولة عنها
تم تفسير سورة الفاتحة بعون الله وحسن توفيقه



الرسالة الثانية

﴿ في تفسير سورة الفجر ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

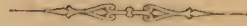
(والفجر) اقسم بالصبح او فلقه كقوله والصبح اذا تنفس او بصلاته
(وليال عشر) عشر ذى الحجة ولذلك فسر الفجر بفجر عرفة
او النحر وعشر رمضان الاخير وتنكيرها للتعظيم وقرئ وليال
عشر بالاضافة على ان المراد بالعشر الايام (والشفع والوتر)
والاشياء كلها شفعها ووترها (او الخلق لقوله تع ومن كل شئ خلقنا
زوجين والخالق لانه فرد) ومن فسرهما بالعناصر والافلاك او البروج
والسيارات او شفع الصلوة ووترها او بيومي النحر وعرفة وقدروى
مرفوعا او بغيرها فاعله افر دبالذكر من انواع المدلول مراءاه اظهر دلالة
على التوحيد او مدخلا في الدين او مناسبة لما قبلهما او اكثر منفعة موجبة
لالشكر (وقرأ غير حمزة والكسائي والوتر بفتح الواو وهما لغتان كالجر
والجر) (والليل اذا يسر) اذا مضى كقوله والليل اذا ادبر والتقيد
بذلك لما في التعاقب من قوة الدلالة على كمال القدرة ووفور النعم ويسرى
فيه من قولهم صلى المقام وحذف الياء للاكتفاء بالكسرة تخفيفا وقد

خصه نافع وابو عمر وبالوقف لمراعاة الفواصل ولم يحذفها ابن كثير
ويعقوب اصلا وقرى يسر بالتنوين المبدل من حرف الاطلاق (هل
في ذلك) القسم او المقسم به (قسم) حلف او محلف به (لذى حجر)
يعتبره ويؤكد به ما يريد تحقيقه والحجر العقل سمي به لانه يحجر عما
لا ينبغي كما يسمى عقلا ونهية وحصة من الاحصاء وهو الضبط والمقسم
عليه محذوف وهو ليعذب بن يدل عليه قوله (المتركيف فعل ربك بعدا) يعني
اولاد عاد بن عوص بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام قوم هود وسموا
باسم ابيهم كما سمي بنوها شم باسمه (ارم) عطف بيان لعاد على تقدير
مضاف اى سبط ارم او اهل ارم ان صح انه اسم بلدتهم وقيل سمي
اوائلهم وهم عاد الاولى باسم جدهم ومنع صرفه للعلمية والتأنيث (ذات
العماد) ذات البناء الرفيع او القدود الطوال او الرفعة والثبات (وقيل
كان لعاد ابنان شداد وشديد فلما وقهرا ثم مات شديد فخلص الامر
لشداد وملك المعمورة ودانت له ملوكها فسمع بذكر الجنة فبنى على
مساها في بعض صحارى عدن جنة وسماها ارم فلما تمت سار اليها باهله
فلما كان منها على مسيرة يوم وليلة بعث الله عليهم صيحة من السماء فهلكوا
وعن عبدالله بن قلابه انه خرج في طلب ابيه فوقع عاها (التي لم يخلق
مثلها في البلاد) صفة اخرى لارم والضمير لها سواء جعلت اسم
القبيلة او البسلة (وتمود الذين جابوا الصخر) قطعوه واتخذوه منازل
لقوله تع ونحتون من الجبال بيوتا (بالواد) وادى القرى (وفرعون
ذى الاوتاد) لكثرة جنوده ومضاربهم التي كانوا يضرّبونها اذا تزلوا او
انعذبه بالاوتاد (لذين طغوا في البلاد) صفة للمذكورين عاد وتمرود وفرعون
او ذم منصوب او مرفوع (فاكثر وافيه الفساد) بالكفر والظلم (فصب
عليهم ربك سوط عذاب) ما خلط لهم من انواع العذاب واصاله الخاط

وانما سمي به الجلد المضفور الذي يضرب به لكونه مخلوط الطاقات بعضها
ببعض وقيل شبه بالسوط ما حل بهم في الدنيا اشعارا بانه بالقياس الى
ما عدلهم في الآخرة من العذاب كالسوط اذا قيس الى السيف (ان ربك
للمرصاد) المكان الذي يترب فيه الرصد مفعال من رصده كالمقات
من وقته وهو تمثيل لارصاد الله العصاة بالعقاب (فاما الانسان) متصل
بقوله ان ربك للمرصاد كأنه قيل انه للمرصاد من الآخرة فلا يريد الا
السمي لها فاما الانسان فلا يهيمه الا الدنيا ولذاتها (اذا ما ابتلاه ربه)
اختبره بالغنى واليسر (فاكرمه ونعمه) بالجاء والمسال (فيقول ربي
اكرمن) فضائي بما اعطاني وهو خبر المبتداء الذي هو الانسان والفاء
لما في اما من معنى الشرط والظرف المتوسط في تقدير التأخير كأنه قيل
فاما الانسان فقاتل ربي اكرمني وقت ابتلائه بالانعام وكذا قوله (واما
اذا ما ابتلاه فقد ر عليه رزقه) اذ التقدير واما الانسان اذا ما ابتلاه اى
بالفقر والتقتير ليوازل قسيمه (فيقول ربي اهانن) لقصور نظره وسوء
فكره فان التقتير قديؤدى الى كرامة الدارين والتوسعة قد تفضى الى
قصد الاعداء والانهماك في حب الدنيا ولذلك ذمه على قوله وردعه
بقوله (كلا) مع ان قوله الاول مطابق لاكرمه (ولم يقل فاهانه
وقدر عليه كما قال فاكرمه ونعمه لان التوسعة تفضل والاخلاق به لا يكون
اهانة وقرأ ابن عامر والكوفيون اكرمن واهانن بغير ياء في الوصل
والوقف وعن ابن عمرو مثله ووافقهم نافع في الوقف وقرأ ابن عامر
فقد ر بالتشديد (بل لا يكرمون اليتيم ولا يحضون على طعام المسكين)
اى بل فعلهم اسوء من قولهم وادل على تهالكهم بالمال وهو انهم
لا يكرمون اليتيم بالفقة والمبرة ولا يحضون اهلهم على اطعام المسكين فضلاً
عن غيرهم وقرأ الكوفيون تحاضون (وتأكلون التراث) الميراث واصله

وراث (اكلاماً) ذالم اى جمع بين الحلال والحرام فانهم كانوا لا يورثون النساء والصبيان ويأكلون انصباهم ويأكلون ما جمعه المورث من حلال او حرام علمين بذلك (ويحبون المال حبا جما) كثيرا مع حرص وشهره وقوا ابو عمرو وسهل ويعقوب لا يكرمون الى ويحبون بالياء والباقون بالتاء (كلا) ردع لهم عن ذلك وانكار لفعلهم وما بعده وعيد عليه (اذا دكت الارض دكا دكا) اى دكا بعددك حتى صارت منخفضة الجبال والتلال او هباء منبثا (وجاء ربك) اى ظهرت آيات قدرته وآثار قهره مثل ذلك بما يظهر عند حضور السلطان من آثار هيئته وسياسته (والملك صفاصفا) بحسب منازلهم ومراتبهم (وجئ يومئذ بجهنم) كقوله تعالى برزت الجحيم وفى الحديث يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون الف زمام مع كل زمام سبعون الف ملك يجرونها (يومئذ) بدل من اذا دكت والعامل فيهما (يتذكر الانسان) اى يتذكر معاصيه او يتعظ لانه يعلم قبحها فيندم عليها (وانى له الذكرى) انى منفعة الذكرى لئلا يناقض ما قبله واستدل به على عدم وجوب قبول التوبة فان هذا التذكير توبة غير مقبولة (يقول ياليتنى قدمت لحياتى) اى لحياتى هذه او وقت حياتى فى الدنيا اعمالا صالحة وليس فى هذا التمنى دلالة على استقلال العبد بفعله فان المحجور عن الشئ قد تمنى ان كان ممكنا منه (فيومئذ لا يعذب احد ولا يوثق وثاقه احد) الهاء لله تعالى اى لا يتولى عذاب الله ووثاقه يوم القيامة سواء اذا لامر كله او للانسان اى لا يعذب احد من الزبانية مثل ما يعذبونه وقرأها الكسائى ويعقوب على بناء المفعول (ياليتها النفس المطمئنة) على ارادة القول وهى التى اطمئت بذكر الله تعالى فان النفس تترقى فى سلسلة الاسباب والمسببات الى الواجب فتستقر دون معرفته وتستغنى به عن غيره او الى الحق بحيث لا يريها شك او الآمنة التى لا يستفزها خوف.

ولا حزن وقد قرئ بها (ارجعي الى ربك) الى امره او مواعده بالموت
ويشعر ذلك بقول من قال كانت النفوس قبل الابدان موجودة في عالم
القدس او بالبعث (راضية) بما اوتيت (مرضية) عند الله تعالى (فادخلي في
عبادي) في جملة عبادي الصالحين (وادخلي جنتي) معهم اوفي زمرة
المقربين فتستضيء بنورهم فان الجواهر القدسية كالمرآة المتقابلة او ادخلي
في اجساد عبادي التي فارقت عنها وادخلي دار ثوابي التي اعددت لك
« عن النبي صلى الله عليه وسلم من قرأ سورة الفجر في الليالي العشر غفر له
ومن قرأها في سائر الايام كانت له نورا يوم القيمة »
تمت الرسالة الشريفة



الرسالة الثالثة

﴿ في تفسير سورة الملك ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

(تبارك) تعالى عما يدركه الحواس والالوهام وتعاضم مما يحيط به القياس والافهام ، (الذى بيده) بقبضة قدرته (الملك) يتصرف فيه كيف يشاء والملك عالم الاجسام كما ان الملكوت عالم الارواح فلذلك وصف ذاته باعتبار تصريفه عالم الملك وتديره اياه بحسب مشيئته بالتبارك الذى هو غاية العظمة فى افاضة الخير والبركة والزيادة فيها وباعتبار تصريفه عالم الملكوت بمقتضى ارادته بالتسييح الذى هو كونه منزها عن مشابهة الاجسام حيث قال فسبحان الذى بيده ملكوت كل شئ . واورد كلاً بما يناسبه لان الزيادة والبركة تناسب الاجسام فى نموها وازديادها . والتنزه يناسب عالم المجردات عن المادة (وهو على كل شئ قدير) سواء كان ذلك الشئ من عالم الملك او من عالم الملكوت . ففيه دفع ماعسى ان يسبق الى الوهم من تخصيص الملك بالذكر اختصاص الحكم السابق به (الذى) بدل من الذى قبله او خبر مبتداء محذوف (خلق الموت والحياة) الخالق بمعنى اليجاد ان كان الموت

ضد الحياة وبمعنى التقدير ان كان عدمها . وانما قدم الموت عليها لانه ادعى الى حسن العمل فذكره في هذا المقام اهم . واما قوله تع « وكنتم امواتا فاحياكم » فالموت فيه على المعنى المجازي (ليبلوكم) ليعاملكم معاملة المختبر من البلوى وهى الخبرة (ايكم احسن عملا) في الدنيا بالزهد في امورها والرغبة عنها . وكما ان الاختبار في قوله تع « انا جعلنا ما على الارض زينة لهم لنبلوهم ايهم احسن عملا » غير مخصوص بالمكلفين بالشرايع كذلك ههنا غير مخصوص بهم (جملة واقعة موقع المفعول الثانى لفعل البلوى من حيث انه تضمن معنى العلم فليس هذا من باب التعليق لان الجملة المعلق عنها يجب ان تقع موقع المفعولين معا . ولما قدم الموت الذى هو اثر صفة القهر على الحياة التى هى اثر صفة اللطف قدم صفة القهر على صفة اللطف في قوله (وهو العزيز) الغالب الذى لا يهزمه من اساء العمل (الغفور) الستار الذى لا يأس منه اهل الاساءة والزلل (الذى خلق سبع سموات طباقا) مطابقة بعضها فوق بعض من طباق النعل اذا حصفتها طبقا على طبق اوجع طبق كجمل وجمال او طبقة كثمرة وثمار صفة ان كان جمعا او وصف بالمصدر او ذات طباق او طوبقت طباقاً والخطاب في (ماترى في خلق الرحمن) لكل احد للتعجب العام من التناسب التام في خلقهن (من تفاوت) من اختلاف في الخلقة وقرئ من تفوت ومعنى البنائين واحد كالتماهد والتعهد . وحقيقة التفاوت عدم التناسب كان بعض الشيء يفوت بعضا ولا يلايمه وقوله في خلق الرحمن من تفاوت من باب وضع الكبرى موضع النتيجة اثباتاً للحكم بعلمته . وذلك ان اصل الكلام ماترى فيهن من تفاوت لانه من خلق الله تعالى وماترى في خلقه من تفاوت . وفي اضافته الى الرحمن اشعار بان ذلك التناسب اثر الرحمة

لانه مدار نظام العالم . والجملة صفه ثانية للسبع (فارجع البصر)
 متعلق بما قبله على معنى التسبب اى ان اردت ان تحقق ما خبرتك به
 فارجع البصر (هل ترى من فطور) صدوع وشقوق جمع فطر وهو الشق
 والمراد به الخلل (ثم ارجع البصر) معنى التراخي فى ثم هوان يتوقف
 بعد كلال البصر بكثرة المراجعة حتى لجم بصره ثم يعاد ويعاد فلا ينقلب
 اليه الا بالبعد عن المطلوب والكلال ولا يعثر على شئ من التفاوت
 والفطور والمراد بالثنية فى (كرتين) التكرير والتكثير كما فى قولهم
 ليك وسعديك ولذلك اجاب الامر بقوله (ينقلب اليك البصر خاسئا)
 بعيدا عما طلبت كأنه طرد عنه بالصغار (وهو حسير) قليل من كثرة
 المراجعة وطول المعاودة (ولقد زينا السماء الدنيا) القرى منكم وفى
 هذا التوصيف دلالة على ان الزينة فى الواقع لافى الرؤية اذ لا تمايز بين
 دنياها وعلاها فى النظر (بمصاييح) استعيرت للكواكب المضيئة بالليل
 والتكثير للتويع اى بمصاييح ليست من جنس مصاييحكم (وجعلناها
 رجوما) جمع رجم بالفتح وهو مصدر سمي به ما رجم (للشياطين) اى
 ضمنا الى التزيين فائدة اخرى جليسة هى رجم الشياطين التى تسترق
 السمع بالشهب المنقضة . وقد عين هذا المعنى قوله تع وحفظا من كل
 شيطان مارد والقرآن يفسر بعضه بعضا سيما فى حكم واحد فلا وجه
 لما قيل معناه وجعلناها ظنونا بشياطين الانس وهم المنجمون وفيه
 دلالة على ان الكواكب التى استعير لها المصاييح فى السماء الدنيا
 لان اقضاض الشهب لا يتصور من سائر السموات وقدم فى تفسير
 سورة الانبياء ان تحت السماء فلك هو موج مكفوف فيه الكواكب
 كلها وعن كعب ان السماء الدنيا موج مكفوف (واعتدنا لهم عذاب
 السعير) فى الآخرة بعد الاحراق بالشهب فى الدنيا والسعير اشد الحريق

(وللذين كفروا اجرهم) من الثقلين (عذاب جهنم) وقرئ بالنصب على
 ان للذين عطف على لهم وعذاب جهنم على عذاب السعير (وبئس المصير)
 المرجع (اذا القوا فيها) طرخوا في جهنم كما يطرح الحطب في النار
 العظيمة (سمعوا لها) لجهنم (شهيقا) صوتا منكرا كصوت الحمار
 شبه حسيبها الفظيع بالشهيق قال ابن عباس رضى الله عنهما
 عند لقاء الكفار فيها شهيق اليهم شهقة البغلة للسعير ثم ترفرف زفرة لا يبق
 احد الاخاف واما الزفير والشهيق للكفار المذكور ان في قوله تع لهم
 فيها زفير وشهيق فذلك بعد القرار في النار وبعدما قيل لهم اخسئوا
 فيها ولا تكلمون فصاروا لا يتكلمون ولم يبق لهم الا اصوات منكرا
 لا حروف معها (وهي تفور) ترفع لهم بالغليان فان الفوار ارتفاع
 الشيء بالغليان لا الغليان نفسه ومنه الفوارة لارتفاعها بالماء ارتفاع
 الغليان (تكاد تميز) تتميز اى تتقطع وتتفرق (من الغيظ) على الكفار
 تمثيل لشدة اشتعالها بهم ويجوز ان يراد غيظ الزبانية واسند اليها
 للملابسة والغيظ الغضب الكا من ولا يلزم ان يكون من العجز كما توهمه
 الجوهري لقوله تع والكاظمين الغيظ فانه في مقام المدح والعاجز
 بمعزل عنه (كلما اتى فيها فوج) جماعة من الكفار المكذبين للرسول بدلالة
 قوله فكذبنا ولا حجة فيها للمرجئة على انه لا يدخل النار احد الا
 الكفار لانه بين حال الداخلين فيها زمرا وسكت عن حال الداخلين
 فيها فرادى فيجوز ان يكون عصاة المؤمنين دخولهم فيها فرادى
 (سألهم) اى قال لهم على ما صرح به في سورة الزمر (وفى التعبير عنه
 بالسؤال غير موقف حقه بالتعدية الى مفعوله اثنى بعن تنبيه على انه ليس
 بسؤال حقيقة بل تقرير وتوبيخ في صورة السؤال (خزنتها) حفيظة
 جهنم وهم الملائكة الموكلون بتعذيب اهلها توبيخا لهم (المياتكم نذير)

رسول من جنسكم يخوفكم من هذا العذاب وحمل النذير على مافي العقول
من الادلة المحذرة المخوفة يردده قوله تع وقال لهم خزنتها الم يأتكم
رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا (قالوا
بلى قد جاءنا نذير) اعتراف منهم بان الله تع ازاح عنهم بارسال الرسول
وحمل النذير على معنى الجمع لمساعدة الصيغة له لايحمله المقام لان معنى
(فكذبنا) فكذب كل واحد منا النذير الذي جاءنا وكل واحد منهم
لم يكذب رسالا متعددة جاؤهم كيف وقوم نوح ماجاءهم الانوح
عليه السلام (وقلنا ما نزل الله من شيء) اى فكذبنا وافرطنا في التكذيب
حتى نفينا الانزال والارسال رأساً وعلى وفق هذا اورد مافي حذف
المفعول من الايماء الى ان تكذبيهم لم يكن لرسولهم خاصة فقولهم (ان
اتم الا في ضلال كبير) خطاب لرسولهم ولا مثاله على التغليب او اقامة
تكذيب الواحد مقام تكذيب الكل (اشار اولاً الى عموم تكذبيهم
للسل وبعدما صرحوا بما يقتضى ذلك اخرجوا مافي حيز الاشارة الى
معرض العبارة (ويجوز ان يكون من كلام الخزنة على ارادة القول
(والمراد بالضلال الهلاك او الضلال في الدنيا حكاية لما كانوا عليه فيها
(وقالوا لو كنا نسمع) سماع تفهم بنفهم الغير كقوله تع ولو علم الله فيهم
خير الاسمعهم (او نعقل) من عند انفسنا بالتأمل في الآيات الظاهرة الدالة
على وجوده تع ووحدانيته والبنات الباهرة القائمة على صحة دعوى
الرسل (وقيل اى نسمع سماع قبول وطاعة او نعقل عقل متفكر متأمل
(وكلمة او بمعنى الواو كما في قوله تع ان يشأ يرحمكم او ان يشأ يعذبكم اذلا
استقلال في كل من السمع والعقل في الحكم المذكور بعده او تنزيل لشرط
العمة في منزلة تمامها تفصيلاً لمواضع التفريط واعتناء بشأن كل منها
في مقام التحسر (ما كنا في اصحاب السعير) في جملة من اعدت النار لهم

(فاعترفوا بذنبيهم) حين لا ينفعهم الاعتراف وفي افراد الذنب اعتبارا
لاصله اشارة الى ان ما اعترفوا به امر مشترك بينهم وهو الكفر بسبب
تكذيب الرسل (فسحقا لاصحاب السعير) السحق تحريك الحاء وتسكينها
البعد وانتصابه على انه مصدر وقع موقع الدعاء اى فاسحقهم الله سحقا
واصحاب السعير الشياطين لان اعداده كان لهم لا كل من دخل فيه وقد
اشير الى ذلك فى سياق كلامهم حيث قيل فى اصحاب السعير (ولما فصل
فيه بينهم وبين اصحاب السعير كان اصل الكلام فسحقا لهم ولاصحاب
السعير وانما عدل عنه الى ما ذكر تغليبا لاصحاب السعير عليهم للتحقير
والتقليل والمبالغة فى التهديد على وجه الایجاز (ومن وهم ان الایجاز
نكتة اخرى للتغليب فقد وهم فان كلاما ذكر يتسير بدون التغليب الا
انه لا يكون على وجه الایجاز) ان الذين يخشون ربهم بالغيب (الخشية
خوف يشعر بتعظيم المخشى مع المعرفة به ولهذا قال الله تع انما يخشى الله
من عباده العلماء وانما قال بالغيب اذ عند العيان لا يبقى للخشية شان
(لهم مغفرة واجركير) متعلق التخصيص المستفاد من تقديم الجار
والجور مجوع الامرین فلا يلزم اختصاص مغفرة الذنوب بالذين
يخشونه تع (واسروا قولكم او اجهروا به) ظاهره الامر باحد الامرین
الاسرار والاجهار ومعناه المبالغة فى استوائهما فى علم الله تع ثم علمه بقوله
(انه عليهم بذات الصدور) اى بضائرهما من غير ان ترجم الالسة عنها
فكيف لا يعلم ما تكلم به ثم انكر بقوله (الا يعلم من خلق) اى الا يحيط
علما بالمسرو المجهر من خلق الاشياء كلها (وهو اللطيف الخير) وحاله
انه المتوصل علمه لما بطن من خلقه وما ظهر فهو تذييل بعد التعليل
روى ان مشركى مكة كانوا ينالون من رسول الله عليه السلام فيخبره
جبريل عليه السلام بما قالوا فيه ونالوا منه فقالوا فيما بينهم اسروا قولكم

كيلا يسمعه آله محمد عليه السلام فنزلت (هو الذي جعل لكم الارض
 ذلولاً) [*] فيها بالحركة والسكون وغير ذلك (فامشوا في منا
 كبها) شبهت الارض في غاية تذليلها بالبعير المذلل والمشي في المناكب
 مثل لفرط التذلل ومجاوزته الغاية فان منكبي البعير وملتقاهما
 من الغارب ارق شئ منه وانبؤه عن ان يطأه الراكب بقدمه فاذا جعلها
 في الذل بحيث يمشي في مناكبها لم يترك شيئاً من التذليل وحق المثل
 ان تكون المفردات على حالها فلا استعارة في لفظ المناكب (وقيل استعير
 المناكب للجبال قال الزجاج معناه سهل لكم السلوك في الجبال فاذا
 امكنكم السلوك فيها فهو ابغ التذليل (وقيل استعير لجوانبها (وكلوا من
 رزقه) واتمسوا من نعم الله تع وتخصيص الاكل بالذكر لكونه اهم واعم
 (واليه النشور) اى اليه تعالى خاصة نشوركم فهو سائلكم عن شكر ما انعم به
 عليكم (امنت من في السماء) امره وقضاؤه والوهيته كقوله وهو الذي
 في السماء آله وفي الارض آله والهمزة للانكار وقرئ بقلب الهمزة
 الثانية الفا (ان يخسف بكم الارض) كما خسفها بقارون وهو بدل من من
 بدل الاشتغال والخسف ان تنهار الارض بالشئ وتعديته بنفسه وبكم حال
 اى مصحوباً بكم (فاذا هي تمور) المور الاضطراب في المجئ والذهاب
 (امنت من في السماء ان يرسل عليكم حاصباً) كما فعل بقوم لوط والحاصب
 الحجارة التي يرمى بها (فستعلمون كيف نذير) اى اذا رأيتم المنذر به
 علمتم كيف انذارى حين لا ينفعكم العلم به (ولقد كذب الذين من قبلهم
 فكيف كان نكير) اى انكارى عليهم بانزال العذاب وهو تسليية للرسول
 عليه السلام وتهديد لقومه (اولم يروا الى الطير) الاعتبار بالطير ناسب
 المقام . اذ قد تقدم الحاصب في الكلام . وقد اهلك الله تع اصحاب الفيل

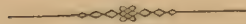
[*] اينة ليسهل لكم التصرف نسخه

بالطير والحاصب الذي رمتهم به ففيه اذكار قرئش بهذه القصة (فوقهم
 صافات) باسطات اجنحتهن في الجو عند الطيران فانها اذا بسطتها صففن
 قوادمها صفا والصف وضع الاشياء المتوالية على خط مستقيم
 (ويقبضن) ويضممنها اذا ضربن بها جنوبهن (ولما كان الحث على
 الاستدلال على قدرة الله تع بالطيران والاصل فيه بسط الاجنحة واما
 القبض فطارئ للاستظهار على التحريك للبسط لم يقل وقابضات ليدل
 على ان القدرة على ماهو خلاف الطبع انما هي في البسط واما القبض
 فيطراً وقتاً بعد وقت لاحتياج البسط اليه في التحريك فان الطيران
 في الهواء كالسباحة في الماء فكان الاصل في السباحة مد الاطراف والقبض
 انما يكون تارة للاستعانة على البسط فكذلك في الطيران (مايمسكن)
 في الجو على خلاف الطبع (الا الرحمن) الشامل الرحمة لكل بقدرته
 بما دبرهن من القوادم والخوا في وخصن بهيئات واشكال تهيأ لها بها
 الجرى في الجو (ومايمسكن مستأنف وان جعل حالاً من الضمير
 في يقبضن يجوز (انه بكل شيء بصير) يعلم كيف يخلق ويدبر وبهيئ
 لكل شيء مايعده لما خلقه واراد منه (امن هذا الذي هو جند لكم)
 ام من يشار اليه من الجموع ويقال هذا الذي هو جند لكم (ينصركم من
 دون الرحمن) ان ارسل عليكم عذابه (امن هذا الذي معادلة لهمرة
 الاستفهام في اولم يروا ومن مبتداء هذا خبره والموصول مع صلته صفة
 هذا وينصركم وصف جند محمول على لفظه والمعنى اولم ينظروا الى
 هذه الصنایع العجيبة فيعلمون قدرتنا على تعذيبهم بخسف او حاصب
 ام لكم جند ينصركم من دون الله تع ان ارسل عذابه وهو نحو قوله تع
 ام لهم آلهة تمنعهم من دوننا الا انه اخرج مخرج الاستفهام عن تعيين
 من ينصرهم اشعاراً بانهم اعتقدوا هذا القسم (ان الكافرون الا في

غرور) اى ما هم الا فى غرور (ام من هذا الذى يرزقكم) ام من يشار
اليه ويقال هذا الذى يرزقكم (ان امسك رزقه) تقديرا وفيه ايدان
بان هذا اشارة الى جميع الاوثان لاعتقادهم انهم يحفظون من النوائب
ويرزقون ببركة آلهتهم فكانهم الجند الناصر والرازق على اعتقادهم
(والامساك اللزوم المانع عن السقوط) فلما لم يتعضوا اضرب عنهم فقال
(بل لجوا) اللجاج تقحم الامر مع كثرة الصارف عنه (فى عتو) العتو
هو الخروج الى فاحش الفساد (ونفور) النفور النبو من الشئ هربا
عن الشعور بضرره اى اصروا على العناد وتمادوا فى الشراد عن الحق
النافع زاعمين انه باطل ضار (ثم ضرب مثلا للكافرين والمؤمن فقال) افمن
يمشى (المشى جنس الحركة المخصوصة فاذا اشتد فهو سعى فاذا ازداد
فهو عدو والنقطة اعم من المشى لتحقيقها بدونه فيمن زحف ودب
والحركة اعم من النقطة لوجودها بدونها فيما يدور فى مكانه (مكبا)
اكب صار ذاكب ودخل فى الكب وهو السقوط فى الهوة ونحوه اقشع
السحاب دخل فى القشع وهما من باب انقض والام لامن باب انطاوعة
كأنوهم فان مطاوع كب وقشع انكب وانقشع ولم يجي من باب افعل
مطاوع (على وجهه) عاثر اكل ساعة يخر على وجهه لوعورة الطريق
واختلاف اجزائه فى الارتفاع والانخفاض ولذلك قابله بقوله سويا على
صراط مستقيم واكتفى بما فى الكب من الدلالة على حال المسلك
اشعارا بان ما عليه المشرك لا يستأهل ان يسمى طريقا (وخبر من) اهدى
اى ارشد (امن يمشى سويا) اى قائما سالما من العثار (على صراط)
على طريق لا التواء فيه ولا اعوجاج (مستقيم) لامليل فيه اصلا فينتفى به
الصعود والهبوط والعدول عن قصد السبيل (وقدمر التفصيل فى تفسير
سورة الفاتحة) وخبر من محذوف لدلالة اهدى عليه وقيل المكب

الذى يحشر على وجهه الى النار لانه كان مكباً على المعاصى والسوى
الذى يمشى على قدميه الى الجنة لانه كان على طريق التوحيد والاسلام
(قل هو الذى انشاكم وجعل لكم السمع) لتسمعوا المواعظ (والابصار)
لتنظروا صنائعهم (والافئدة) لتفكروا وتعتبروا (قليلا ما تشكرون) هذه
النعم والمعنى تشكرون شكرا قليلا وما زائدة ويحتمل ان يكون القلة عبارة
عن العدم (قل هو الذى ذرأكم) خلقكم (فى الارض واليه تحشرون)
للجزاء (والحشر السوق من جهات مختلفة الى مكان واحد) ويقولون
مضى هذا الوعد) يعنون وعد البعث (ان كنتم صادقين) يعنون النبي
عليه السلام والمؤمنين (قل انما العلم) علم وقته (عند الله) لا يطلع عليه
احد غيره (وانما انا نذير مبين) مخوف ظاهر وذلك ان بعثته عليه السلام
كانت من اشراط الساعة فكان عليه السلام منذرا قالاً وحالاً على
ما اشار اليه بقوله انا النذير العريان (فلما رأوه) الضمير للوعد بمعنى الموعد
(زلفة) نصب على الحال اى ذازلفة اى قرب منهم اوعلى الظرف
اى مكانا ذازلفة اى فلما رأوا ما وعد قريبا (سيئت وجوه الذين كفروا)
من باب وضع الظاهر موضع الضمير واصل النظم ان يقال فلما رأى
الذين كفروا الموعد ساءت روية وجوههم فغير الى ما ترى للذم والايذان
بان سبب المساءة والكآبة برؤية الوعيد انما هو الكفر وكذلك فمن
يجير الكافرين فى موضع فمن يجيركم (وقيل هذا الذى كنتم به تدعون)
تفتعلون من الدعاء وقيل من الدعوى وقرى تدعون بالتخفيف قيل
القائلون هم الزبانية اى تطلبون وتستعجلون به او كنتم بسببه تدعون
وترغمون انكم لا تبعثون (قل ارايتم ان اهاكمنى الله) اما تى (ومن معي)
من المؤمنين (اورحنا فمن يجير الكافرين من عذاب اليم) لا ينجيهم احد
من العذاب متسا اوبقينا وهو جواب لقولهم نتربص به ريب المنون

وفيه تعريض بان الرسول عليه السلام ومن معه متربصون احدى
الحسنين فالهلاك الذى تطلبون لهم انما هو استعجال الفوز والسعادة
وانتم على صفة ليس وراءها الا الهلاك الذى لاهلاك بعده وانتم غافلون
لا تطلبون الخلاص منه (قل هو الرحمن) اى الذى ادعوكم اليه مولى
الحم كلها (آمنابه) للعلم بذلك (وعليه توكلنا) للوثوق عليه وانما اخرجت
صلة آمنة وقدمت صلة توكلنا لوقوع آمنة تعريضاً بالكافرين حيث ورد
عقيب ذكرهم كأنه قيل آمنة ولم نكفر كما كفرتم ثم قيل وعليه توكلنا
خصوصاً لم نتكل على ما انتم متكلمون عليه من رجالكم واموالكم
(فستعلمون من هو فى ضلال ميين) منا ومنكم وقرئ بياء الغيبة رداً
على قوله فمن يحير الكافرين (قل ارايتم ان اصبح ماؤكم غورا) اى صار
غائراً ذاهباً فى الارض لا يناله الدلاء يقال غار الماء غوراً اذا سفل فى الارض
مصدر وصف به للمبالغة خص من بين انواع الازالة اهونها بالعبارة
احالة لغيرها على الدلالة فيكانه يقول عجزكم فى هذه الصورة ثابت فكيف
الحال فيما فوقها ولا يخفى ان اعمال الدلالة خير من اهلها (ثم ان فيه
اشارة الى ان الماء مقتضى طبعه ان يغور فخروجه على وجه الارض
وظهوره بالعسر اطف من الله تع فالامتنان هنا بالاحسان اقوى مما
فى قوله تع وانا على ذهاب به لقادرون لانه امتنان بترك الاساءة (فن
يأتىكم بماء معين) ظاهره يراه العيون اوجار على وجه الارض فهو على
الاول مفعول من العين كسيع من البسع وعلى الثانى من الامعان فى الجرى
فوزنه فعيل كأنه قيل يمين فى الجرى



الرسالة الرابعة

﴿ في تفسير سورة النبأ ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

(عم) اصله غما على انه حرف جر دخل على ما الاستفهامية وقرى على الاصل ثم حذفت الالف فرقا بين الاستفهام والخبر وهي القراءة (وقرى) عمه بهاء السكت اما اجراء للوصل مجرى الوقف واما وقفا على اضمار يتسألون والابتداء بما بعده على الابهام والتفسير (ومعنى هذا الاستفهام تفخيم شان المستفهم عنه كأنه قال عن اى شئ يتسألون ونحوه ما فى قولك زيد ما زيد جعلته لاقطاع قرينه وعدم نظيره كأنه شئ خفى عليك جنسه فانت تسئل عن جنسه هذا اصله ثم جرد العبارة عن التعظيم حتى وقع فى كلام من لا يخفى عليه خافية ويناسب المعنى المذكور ما فى النبأ ووصفه من الدلالة على الخطر (يتساءلون) يسأل بعضهم بعضا والضمير لاهل مكة كأن المشركين يتساءلون فيما بينهم عن البعث ويسألون المؤمنين عنه على طريق الاستهزاء او يتساءلون غيرهم من رسول الله عليه السلام والمؤمنين كما ذكر فى ابتدا عونهم ويترا ونهم وقرى تساءلون بالادغام (عن النبأ العظيم) بيان للشأن المفخم اوصالة

يتساءلون وعم متعلق بمضمون مفسر به (ولادلالة على هذا في قراءة السكت
 لانظامها كلا الوجهين على ما نهت عليه آفا) (والنباء الخبر الذي له شأن
 (الذي هم فيه مختلفون) منهم من يقطع بنفيه ومنهم من شك فيه ولا يجوز
 ان يكون الاختلاف بالاقرار والانكار على ان يكون الضمير في يتساءلون
 للمسلمين والمشركين جميعا لان الفريقين كليهما في حيز الردع وعلى هذا
 يلزم ان لا يدخل احدهما فيه وفيه ما فيه (كلا) ردع للمتسائلين (سيعلمون)
 وعيد وحذف ما يتعلق به العلم تهويلا اى سيعلمون ما يحل لهم وقيل
 المعنى سيعلمون حين يرون العذاب ان ما يتساءلون عنه ويضحكون منه
 حق وقرئ بالناء على تقدير قل (ثم كلا سيعلمون) تكرير الردع مع
 الوعيد تشديدا في ذلك (ومعنى ثم الاشعار بان الثاني ابلغ من الاول واشد
 وقيل الاول عند النزاع والثاني في القيمة وقيل الاول عند البعث والثاني
 عند الجزاء (الم نجعل الارض) استفهام بمعنى التقرير (مهادا) وطاء
 وهو القرار المهيا للتصرف فيه من غير اذية تذكير لهم ببعض ما عاينوا
 من عجائب صنعه الدال على كمال قدرته ليستدلوا بذلك على البعث كما ذكر
 مرارا وقرئ مهذا اى انها لكم كالمهد للصبي وهو ما يمهّد فينوم عليه
 تسمية للممهود بالمصدرا وصفة بالمصدرا وبمعنى ذات مهد (والجبال
 اوتادا) اى الارض كيلا تميد بكم ميد المهد بما فيه فهو تكميل لما قبله
 ولذلك لم يفصل بينهما باعادة الفعل (وخلقناكم ازواجا) ذكرنا وانى
 حتى يصح منكم التناسل (وجعلنا نومكم سباتا) قطعنا عن الحركة
 والاحساس استراحة للقوى الحيوانية وازاحة لكلالها بتعطيل الحواس
 (وجعلنا الليل لباسا) غطاء وساترا بظلمته (فيه تقوية للفائدة المقصودة
 من جعل النوم سباتا) وجعلنا النهار معاشا) منصرفا للعيش فهو ظرف
 لامصدر فلاحاجة الى اضمار الوقت والعيش الاستعاش الذى يبقى منه

الحياة على حالة الصحة والنهار الضياء المثلث في الآفاق (وبينا فوقكم
سبعاً) سبع سموات (شداداً) قوة الخلق محكمة لا يؤثر فيها مرور
الدهور وكرور الشهور (وجعلنا سراجاً وهاجاً) مضيئاً وقادراً أي
جامعاً للنور والحرارة والمراد الشمس (وانزلنا من المعصرات) أي
السحاب إذا عصرت أي شارفت ان تعصرها الرياح فتمطرو الرياح التي
حان لها ان تعصر السحاب وانما جعلت مبدء الانزال لانها تنشي السحاب
وتدر اخلافه ويؤيده قراءة بالمعصرات وان اريد السحاب فتوجيه
تلك القراءة ان الانزال اذا كان منها فهو لها (ماءً مهبجاً) منصباً
بكثرة وقرئ بالحاء المهملة ومثاجح الماء مصابه (لنخرج به حبا)
مايتقوت به كالخطة والشعير (ونباتاً) مايتلف من التبن والحشيش
(وجنات الفاك) ملتفة (جمع لاواحدله كالا وزاع والاخياف وقيل الواحد
لف جذع واجذاع) وانشد الحسن بن علي الطوسي: جنة لف وعيش
مغدق - وندامى كلهم بيض زهر - (اوليف كشريف واشراف وزعم
ابن قتيبة انه لقاء ولف [*] ثم الفاف ولم يوجد له نظير من حمروا حمار
وخضروا خضار وقيل جمع ملتفة بحذف الزوائد (ان يوم الفصل كان)
في علم الله وحكمه (ميقاتاً) حدا يوقت به الدنيا وتنتهي عنده اوحدا
للخلائق ينتهون اليه (يوم ينفخ في الصور) بدل من يوم الفصل او عطف
بيان له (فتأبون) من القبور الى المحشر (افواجا) جماعات (وقفت
السماء) أي شققت لنزول الملائكة كما قال ويوم تشقق السماء بالغمام ونزل
الملائكة تنزيلاً وقرئ بالتخفيف (فكانت ابواباً) أي كثرت طرقها

[*] يعني ابن قتيبة زعم ان الفافا جمع لف بالضم وهو جمع لقاء كخضراء
الممدود ويكون الالفاف جمع جمع قوله ولم يوجد له نظير الخ يعني انه بعيد
لان نظائره لا تجمع على افعال اذ لا يقال خضر واخضار وحمروا واحمار لان جمع
الجمع لا ينقاس ووجود نظيره في المفردات لا يكتفي كذا قاله الشهاب

فصارت كأن كلها ابواب مفتحة كقولنا وفجرنا الارض عيوناً كأن كلها
 عيون تتفجر منها (وسيرت الجبال) اى فى الهواء لا كالهباء بل كالعين
 النفوس على مامر فى سورة بنى اسرائيل (فكانت سراباً) فصارت مثل
 سراب اى توى على صورة الجبال ولم تبق حقيقتها لتفرق اجزائها وانبات
 جواهرها (ان جهنم كانت مرصداً) موضع رصد يرصد فيه خزنة
 النار الكفار وخزنة الجنة المؤمنين لايحرسوهم من فيجها فى مجازهم
 عليها لانهم مستغنون عن تلك الحراسة لغلبة نورهم على نار جهنم حتى
 ورد فى صحيح الخبر ان جهنم يتأذى من نورهم عند عبورهم وقدر
 فى تفسير قوله تعالى وان منكم الاواردها ان المؤمنين يمرون وهى خادمة
 بل لاستقبالهم عندها لان مجازهم عليها (والمراد لشيء المراقب له) (او مجدة)
 فى رصد الكفار لئلا يشذ منها واحد فان مفعول من ابنية المبالغة كالمطعمان
 وقد قرئ بالفتح على التعليل لقيام الساعة بان جهنم كانت مرصداً
 كانه قيل كان ذلك لاقامة الجزاء (للطاغين مأباً) مرجعاً ومأوى بدل
 من قوله مرصداً (لابتين فيها) حال مقدرة من الضمير فى للطاغين وقرئ
 لبتين وهو قوى لان اللابت من وجد منه اللبت وان قل وهو المكث
 ولا يقال لبت الا لمن شأنه اللبت كالذى يحتم بالمكان لا يكاد ينفك عنه
 (احقاباً) ظرف وهو جمع حقب وهو الدهر ولم يرد به عدد [*]
 مخصوص بل الابداز لا يكاد يستعمل الا حيث يراد تتابع الازمنة وتواليها
 وقيل الحقب ثمانون سنة او سبعون الف سنة فعلى تقدير صحته ليس فيه
 ما يقتضى تنهى الاحقاب حتى يعارض مفهومه منطوقه الدال على خلود
 الكفار لجواز ان يكون احقاباً مترادفة كالمضى حقب تبعه حقب آخر
 الى غير النهاية وانما استعير جمع القلة للكثرة لمحافظة للفاصلة (لا يذوقون)

اى غير ذائقين حال من ضمير لابتين (فيها) اى فى تلك الاحقاب
 ويجوز ان يكون احقابا منصوبا بلايدوقون على ان المعنى انهم يلبتون فيها
 احقابا غير ذائقين (الاحياء وغساقا) ثم يعذبون جنساً آخر من العذاب
 ويجوز ان يكون جمع حقب من حقب الرجل اذا اخطأ الرزق وحقب
 العام اذا قل مطره وخيره فيكون حالاً بمعنى لابتين فيها حقيين ويكون
 قوله لايدوقون تفسيره (بردا) اى لايسهم من الهواء مايستلذويكسر
 شدة الحر وقيل المراد به النوم (ولاشرابا الاحياء) ماءً حاراً يحرق
 ماأتى عليه (وغساقاً) مايسيل من صديدهم استثناء متصل من قوله
 ولاشرابا وقيل الزمهر يروهو مستثنى من البرد الا انه اخر ما حقه ان
 يقدم محافظةً على الفاصلة وقرئ بالتشديد (جزاء) جوز واجزاء
 (وفاقا) متوافقا لعمالهم مصدر بمعنى الصفة اوذا وفاق (ثم استأنف
 معللاً بقوله) انهم كانوا لا يرجون حساباً) لا يخافون محاسبة الله تعالى ايهم
 اذا يؤمنون بالبعث فلا يرجون حساباً (وكذبوا بآياتنا كذاباً) تكذيباً
 وفعلاً فى باب فعل قياسى وقرئ بالتخفيف (وكل شئ) نصب بمضمّر
 يفسره (احصيناه كتاباً) مكتوباً فى اللوح او مصدر فى موضع احصاء او
 احصينا فى معنى كتبنا لان الاحصاء يكون بالكتابة غالباً (وقرئ بالرفع
 على الابتداء) وهذه الآية اعتراض لبيان وعيدهم بضبط معاصيهم لان
 قوله (فذوقوا فلن نزيدكم الا عذاباً) مسبب عن كفرهم بالحساب وتكذيبهم
 بالآيات اى فذوقوا جزاءً (فى هذا التسبب مع الابهام والتبيين والتأكيد
 بالتكرير وبالمصدر فى الجملة الاعتراضية ودلالة ان نزيدكم على ان ترك
 الزيادة كالحال الذى لا يدخل تحت الامكان ومجيئها على طريقة الالتفات
 مبالغة حداثها ودلائل مشاهدة بان الغضب قديبالغ وعن النبي عليه
 السلام هذه الآية اشد ما فى القرآن على اهل النار (ان للمتقين مفازاً)

فوزا بالبقية او موضع فوز حيث اخرجوا عن النار وادخلوا الجنة ولم يعطف قصتهم على قصة الطاغين كما عطف في قوله تع ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لان وزان هتين القصتين ليس وزان تينك القصتين فان الاولى فيما نحن فيه مسوقة لذكر جهنم وانها كانت مرصدا وسيقت الثانية لان المتقين من حالهم كيت وكيت فينهما في الغرض والاسلوبون وهما على حدّ لاجال للعاطف و (حدائق) جمع حديقة وهي البستان المحوط عليه يقال احدق به اى احاط (بدل من مفازا وبيان) (واعنابا) المراد به الكروم (وكواعب) جمع كاعب وهي الناهد (اترابا) الاتراب الاقراّن في السن جمع ترب (وكأسادهاقا) ممثلة او متتابعة (لا يسمعون فيها) اى في الحدائق المذكورة (لغوا) كلا ما لا طائل تحته (ولا كذابا) قرئ بالتشديد والتخفيف اى لا يكذب بعضهم بعضا وقيل الضمير للكأس اى لا يجرى في اثناء شربها كفى اثناء شرب خمر الدنيا من الهديان والضجر والعدوان (جزاء من ربك) مؤكّد منصوب بمعنى قوله ان للمتقين مفازا كانه قال جازى المتقين (عطاء) بدل منه على الاشتمال جزاء باعتبار كونه في مقابلة العمل وعطاء لعدم استحقاق العبد له كيف والعمل واجب عاياه بحكم العبودية فلا يستحق بسببه الاجر (ولا يجوز) [*] نصبه بجزاء نصب المفعول به لان المصدر المؤكّد لا يعمل اذ لا ينحل بحرف مصدرى والفعل قال ابو حيان ولا نعلم في ذلك خلافا (حسابا) صفقه بمعنى كافيا من احسبه الشئ اذا كفاه حتى قال حسبي وقرئ حسابا بالتشديد على انه بمعنى الحسب كالدراك بمعنى المدرك (رب السموات والارض وما بينهما) قرئ بالرفع على البدل على اضرار هو او مبتدأ (والرحمن) صفة و (لا يملكون) خبرا وهما خبران وبالجر على البدل

[*] قوله ولا يجوز الخ رد على صاحب الكشف .

من ربك وبجر الاول ورفع الثاني على انه مبتدأ خبره لا يملكون او هو
الرحمن ولا يملكون خبر ثان (والضمير في لا يملكون لاهل السموات
والارض وفي (منه خطابا) لله تع اى لا يملكون ان يخاطبوه بشئ من
نقص العذاب او زيادة في الثواب الا ان يأذن لهم في ذلك ولا يملكون
مما يخاطب الله تع به ويأمر به في امر الثواب والعقاب خطاباً واحداً
يتصرفون فيه تصرف الملاك بزيادة او نقصان او لا يقدر احدان يخاطبه
تع خوفاً وذلك لاينا في الشفاعة باذنه (يوم يقوم) نصب بلا يملكون
اولا يتكلمون (الروح) جبريل عليه السلام وقيل ملك عظيم ما خالق الله
بعد العرش اعظم منه موكل على الارواح كلها (والملائكة صفا) اى
مضطفين (لا يتكلمون) اى الروح والملائكة خوفاً (الا من اذن له
الرحمن) في الكلام اوفى الشفاعة (وقال صوابا) هما شرطان اذن
الرحمن وقول الصواب وهو الشفاعة لمن ارتضى لقوله تع ولا يشفعون
الا لمن ارتضى (والجملة تقرير وتوكيد لقوله لا يملكون على ان الضمير
فيه لمجموع من تقدم ذكره واما اذا كان للروح والملائكة خاصة فلا
يتشى امر التوكيد الا على اصل الاعتزال بان يقال ان هؤلاء الذين هم
اشرف الخلائق واقربهم الى الله تعالى منزلة اذ لم يقدروا ان يتكلموا بما
يكون صوابا كالشفاعة لمن ارتضى الا باذنه فكيف يملكه غيرهم لان
مذهب اهل السنة ان خواص الانسان اشرف الخلائق وانهم افضل
من خواص الملائكة (ذلك اليوم الحق) الثابت وقوعه لا محالة (فمن شاء
اتخذ الى ربه) الى ثوابه (مأباً) مرجعاً بالعمل الصالح (انا انذرناكم
عذاباً قريباً) هو عذاب الآخرة وقربه لتحققه لان كل ما هو آتٍ
قريب ولان مبداء الموت (يوم ينظر المرء) مؤمناً كان او كافراً هذا
هو المطابق لما سبق من وصف يوم الفصل بما اشتمل على حال الفريقين

(ما قدمت يداه) من خير وشر ماموصولة منصوبة ينظر يقال نظرت
بمعنى رأيت ونظرت اليه اعم والراجع من الصلة مفعول قدمت وحذفه
مفعولاً شايع او استفهامية منصوبة بقدمت اى ينظر اى شئ قدمت
يداه قوله (ويقول الكافر ياليتنى) بعض المرتب على ما قبله كما فى قوله
وارسلت اليهن واعتدت لهن متكأ وآت كل واحدة منهن سكناً والتقدير
فيسر المؤمن ويقول الكافر وقد نبهت فيما سبق ان هذه الواو تسمى
فصيحة (فان قلت لم خص قول الكافر بالذكر دون المؤمن على عكس
ما تقدم من تخصيص حال المؤمن بالذكر حيث قال فمن شاء اتخذ الى ربه
مأباً قلت دل ذلك الكافر على غاية الخيبة ونهاية التحسر ودل حذف قول
المؤمن على غاية السحج ونهاية الفرح بما لا يحيط به الوصف (كنت
تراباً) اى حين مت كما كان سائر الحيوانات فان الانسان مخصوص من
بينها بالروح الباقى بعد الموت وهذا وجه ما قيل يحشر سائر الحيوانات
للاقتصاص ثم ترد تراباً فيود الكافر حالها لا ما يتوهم من ان كان
بمعنى صار

الرسالة الخامسة

﴿ في شرح الاحاديث الاربعين للنبي عليه السلام ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلوة على سيد المرسلين . وعلى
آله وصحبه اجمعين . والسلام على من تبعهم من حاة الدين المتين . وهذه
الشرح المبين . (وبعد) فقد روى عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من حفظ على امتي اربعين حديثاً من امر
دينها بعثه الله تعالى يوم القيامة من زمرة الفقهاء والعلماء وفي رواية ابي
الدرداء رضي الله عنه كنت له يوم القيامة شافعاً وشهيداً فامتثلت بالاشارة العالية
في جمع اربعين حديثاً واخترت ما في لفظه فصاحة ظاهرة في معناه على صحة
اسناده دلالة باهرة باستناد الاجتهاد في بعض المسائل عليه وارتباط بعض
الدلائل واستنباط الاحكام منها له على انه لا يلزم الاثبات رواية. اذا كان
من الاثبات دراية . لقوله عليه السلام اذا حدثتم عني بحديث يوافق الحق
فصدقوه وخذوا به حدث به اولم احدث اخرج الدار قطني وغيره عن
ابي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً (الحديث الاول) السلام قبل الكلام. اخرج
الترمذي عن جابر رضي مرفوعاً قال صاحب الهداية في التجنيس اذا اتى انسان

الى باب دار انسان يجب ان يستأذنه ثم اذا دخل سلم عليه لقوله تعالى لا تدخلوا
بيوتا غير بيوتكم حتى تستأذنوا وتسلموا على اهلها (امر بالاستيناس قبل
السلام هذا في البيوت واما في الفضاء يسلم اولاً ثم يتكلم لقوله عليه السلام
من كتم قبل السلام فلا تحببوه وقال عليه السلام السلام قبل الكلام (روى عن
عبدالله بن سلام انه قال اول ما سمعت من النبي عليه السلام يأمر بها الناس اطعموا
الطعام . وافشوا السلام . وصلوا الارحام . وصلوا بالليل والناس نيام .
تدخلوا الجنة بسلام .) قال لقمان لابنه يابى اذا مررت بقوم فارمهم بسهم
الاسلام . وهو السلام . قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم . وتحية اليهود
الاشارة بالاصبع . وتحية المجوس الانحناء . وتحية العرب حيالك الله . ويقولون
للملوك انعم صباحا . وتحية المسلمين السلام عليكم ورحمة الله وبركاته . وهى
اشرف التحيات واكرمها (عن ابى امامة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليس من امن تشبه بغيرنا لا تشبهوا باليهود ولا بالنصارى فان تسليم اليهود
الاشارة بالاصبع وتسليم النصارى الاشارة بالكف (نقل عن افلاطون
اذا دخلتم على الكرام . فعليكم بتحفيف السلام . وتقليل الكلام .
وتعجيل القيام .) (الحديث الثانى) اذا خرج الامام . فلا صلوة ولا كلام
رواه خواهرزاده فى مبسوطه عن عبدالله بن عمر رضى مرفوعا والمراد
صعوده على المنبر نص عليه فى الينابيع اذا خرج الامام للخطبة حرم النافلة
اما الفائتة فلا كرامة فى قضائها وقت الخطبة صرح به صاحب النهاية (والكلام
المنهى انما هو المتعارف واما التسبيح واشباهه فلا هذا هو الصحيح
ذكره فخر الاسلام فى مبسوطه هذا عند ابى حنيفة رحمه الله وقال
صاحباہ لا بأس بان يتكلم قبل الخطبة وبعدها ما لم يشرع الامام
فى الصلوة (والكلام بعد تمام الخطبة ايضا على الاختلاف ذكره القدورى
فى التقریب حيث قال خروج الامام يقطع الكلام والصلوة وكذا اذا نزل

عن المنبر حتى يشرع في الصلوة وقال لا بأس بالكلام وتكره الصلوة (وانما قال حتى يشرع في الصلوة لان القاطع بعد الشروع فيها هو الصلاة لا خروج الامام) (الحديث الثالث) اسفروا بالفجر. فانه اعظم للاجر. (قال الامام المطرزي في المغرب اسفروا لصباح اضاء اسفارا ومنه اسفر بالصلاة اذا صلاها في الاسفار والباء للتعديّة وقال صاحب الهداية ويستحب الاسفار بالفجر لقوله عليه السلام اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر وقال الشافعي يستحب التمجيل في كل صلاة والحجة عليه ما روينا انتهى كلامه (ومبنى الاحتجاج المذكور ما قدمناه من كون الباء للتعديّة) وللمخالف ان الباء للملابسة والمعنى ادخلوا في وقت ابيضاض النهار ملتبسين بالصلاة المذكورة فانه يقال اسفرا اذا دخل في وقت ابيضاض النهار كما يقال اسحر اذا دخل في السحر وادبر اذا دخل في ربح الدبور (الحديث الرابع) الزحمة رحمة. اشارة الى ما عند الوقوف في الصلوة وشدة الصفوف من الفضيلة في سدد الخلل والمحاذاة بالمتكاتب كأنهم بنيان مرصوص (الحديث الخامس) يا باذر مرة اوذر. سأل ابو ذر خير البشر عن تسوية الحجر في الصلاة فقال يا باذر مرة اوذر قال صاحب الهداية يكره للمصلي ان يعث في الصلاة لان العث خارج الصلاة حرام فما ظنك فيها ومنه تغليب الحصى الا ان لا يمكنه من السجود فيسويّه مرة (الحديث السادس) اذا ابتلت النعال فالصلاة في الرحا. رحل الرجل منزله اى صلوا في منازلكم عند ابتلال احذيتكم من المطر وقيل ان النعال جمع نعل وهو ما صلب من الارض كذا قال الحريري في درة الغواص. في افهام الخواص. وفي كتاب العين في اللغة نقلت عن ابي سلمة عن الفراء قال النعال الارضون الصلاب واشد قوم اذا حضرت بعالمهم يتناهقون تناهق الخمار قال ثعلب ومنه الخبر اذا ابتلت البعال فالصلوة في الرحا يقول اذا تزلقت لارض فصلوا في منازلكم (الحديث السابع) ان الله تعالى فرض عليكم صيامه.

وسنت لكم قيامه. (الضمير في الموضعين لرمضان) وكلمة على في الاول واللام في الثاني للفرق بينهما بتحقيق التكليف الايجابي في احدهما دون الآخر (واراد بقيامه التراويح فانها سنة في الصحيح وما في الهداية من قوله والصحيح انها سنة انما هو باعتبار اداؤها بالجماعة والامام. كما هو المفهوم من سياق الكلام فان من المشايخ من قال ان الجماعة فيها فضل وليس بسنة) قال صاحب البدائع واما سنتها يعني سنن التراويح الجماعة والمسجد لان النبي عليه السلام قدر ماصلى من التراويح صلى الجماعة في المسجد وكذا الصحابة صلوا بها بجماعة في المسجد ثم قال ومن صلاحها في بيته وحده او بجماعة لا يكون له ثواب سنة التراويح لتركه سنة الجماعة او المسجد (واما قدر القراءة فيها فقال صاحب الهداية واكثر المشايخ على ان السنة فيها الحتم مرة فلا يترك لكسل القوم (وفي البدائع واما في زماننا فلا فضل ان يقرأ الامام على حسب حال القوم من الرغبة والكسل فيقرأ قدر ما لا يوجب تنفير القوم عن الجماعة لان تكثير الجماعة افضل من تطويل القراءة) واما وقتها فقد اختلف مشايخنا فيه قال بعضهم وقتها ما بين العشاء والوتر فلا يجوز قبل العشاء ولا بعد الوتر وقال عامتهم وقتها ما بعد العشاء الى طلوع الفجر فلا يجوز قبل العشاء ويجوز بعد الوتر الى طلوع الفجر لان ذلك وقتها فقول الامام القدوري ثم يوتر بهم للاحتراز عن موضع الخلاف لا للاشارة الى ما ذكره العامة كما سبق الى فهم صاحب الهداية (الحديث الثامن) من ضيع سنتي . حرمت عليه شفاعتي . اراد بالسنة سنة الاسلام وفي لفظ التضييع اشارة الى ان كل مولود يولد على طريقة الاسلام على ما جاء به التصريح في حديث آخر وانما حملناه على ذلك لان المؤمن وان ارتكب الكبيرة لا يحرم عن شفاعته عليه السلام كيف وقد قال عليه السلام ان شفاعتي لاهل الكبائر من امتي (قال صاحب الشريعة اتباع الرسول عليه السلام فرض لازم لا يسع تركه بحال ومخالفته تعرض

نعمة الاسلام للزوال وقال عليه السلام لا يؤمن احدكم حتى تكون هواه
 تابعة لما جئت به وقال من ضيع سنتي حرمت عليه شفاعتي ثم قال
 والمراد من هذه السنة التي يجب التمسك بها ما كان عليه القرن المشهود
 بهم بالخير والصالح والرشاد وهم الخلفاء الراشدون ومن عاصر
 سيد الخلائق ثم الذين بعدهم ثم من بعدهم فما احدث بعد ذلك من امر
 على خلاف منهاجهم فهو من البدعة وكل بدعة ضلالة (اراد بالترك في قوله
 لا يسع ترك بحال الترك بالاختيار فلا يتجه ان يقال ترك اتباع الرسول عليه
 السلام حال الاكراه بوعيد القتل مما رخص فيه) الحديث التاسع) لاصغيرة
 مع الاصرار ولا كبيرة مع الاستغفار) هذا الحديث مذكور في كتاب
 الشهادات من محيط السر خشي قال صاحب الكشاف في تفسير سورة النساء
 وعن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلاً قال له الكباثر سبع فقال هي الى
 سبع مائة اقرب لانه لاصغيرة مع الاصرار الخ قوله لاصغيرة تعليل لمفهوم
 ما ذكره لا لمنطوقه وذلك انه قد فهم منه انه لا قطع ولا تعين في واحدة
 منهما فالتعليل المذكور بمقدمتيه ينطبق عليه. وبهذا التفصيل اندفع ما قيل.
 لا ادري ما وجه التعليل بقوله لانه لاصغيرة الخ فانه لا يلزم الحصر في العدد
 المذكور والحمل على التكثير ياباه قوله اقرب. ثم انه لا دخل في التعليل
 لقوله عليه السلام ولا كبيرة مع الاستغفار (فان قلت هلا يعارض قوله
 عليه السلام ولا كبيرة مع الاستغفار. اقول له تعالى ومن يقتل مؤمناً
 متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها. قلت لا اذلالا على ترتب الجزاء قطعاً
 فانه بمشيئة الله تعالى فالمنعني ان جزاءه ذلك ثم انه ان جزاءه يكون عدلاً
 وان عفاه يكون فضلاً قال الفقيه ابو الليث ولكن يرجي ان لا يجازيه
 ان شاء الله تعالى وهو كما روى عن النبي عليه السلام انه قال من وعده الله
 تعالى على عمل ثواباً فهو منجز له ولو وعده على عمل عقاباً فهو

بالخيار ان شاء عفى وان شاء عذبه (الحديث العاشر) اذا انسلخ شعبان *
 فلا صوم الا رمضان * وفي رواية احمد الطارمي عن ابي هريرة رضى الله
 عنه مرفوعا اذا انتصف شعبان فلا صوم حتى رمضان وصححه ابو حيان
 وله شاهد عند الطبراني في الاوسط واليهيقي في الخلافات والدارقطني
 في الافراد (استدلل بالحديث المذكور على ان صوم رمضان يتأدى بمطلق
 النية بناء على ان الفرض فيه متعين فيصاب باصل النية (الحديث
 الحادى عشر) الصوم في السفر * كالغطر في الحضر * الحديث المذكور
 في البدائع استدلل به اصحاب الظواهر على عدم جواز الصوم في السفر
 وهو مروى عن ابن عمر و ابي هريرة رضى الله عنهما والجواز قول
 اكثر الصحابة رضى الله عنهم وهو مذهب جمهور العلماء (الحديث
 الثانى عشر) ثلث لا يفطرن الصيام * القيئ والحجامة والاحتلام *
 هكذا نقل صاحب الكافي عبارة الحديث وفي الهداية فان نام واحتم
 لم يفطر لقوله عليه السلام ثلث لا يفطرن الصيام القيئ والحجامة
 والاحتلام وعلى هذا لا تجوز في لا يفطرن قال في الهداية ان ذرعه
 القيئ [*] لم يفطر لقول عليه السلام من قاء فلا قضاء عليه ومن استقاء
 عمدا فعليه القضاء ويستوى ملاء الفم ومادونه فلو عادو كان ملاء الفم
 فسد عند ابي يوسف رح لانه خارج حتى انتقض به الطهارة وقد
 دخل وعند محمد لا يفسد لانه لم يوجد صورة الفطر وهو الابتلاع
 وكذا معناه لانه لا يتعدى به عادة وان اعاد فسد الصوم بالاجماع لوجود
 الادخال بعد الخروج فتحقق صورة الفطر وان كان اقل من ملى الفم
 فعاد لم يفسد صومه لانه غير خارج ولا صنع له في الادخال وان اعاد
 فكذلك عند ابي يوسف رح لعدم الخروج وعند محمد يفسد لوجود
 [*] في المصباح ذرعه القيئ ذرعا غلبه وسبقه .

الصنع منه في الادخال وان استقاء عامداً ملاً فيه فعلية القضاء لما روينا
والقياس متروك فيه ولا كفارة عليه لعدم الصورة وان كان اقل من
ملى الفم فكذلك عند محمد رضى الله عنه لا طلاق الحديث وعند ابى
يوسف رح لا يفسد لعدم الخروج حكماً ثم اعاد لا يفسد صومه عنده
لعدم سبق الخروج وان اعاد فعنه انه لا يفسد لما ذكرنا وعنه انه يفسد
فالحق به بلى الفم لكثرة الصنع (الحديث الثالث عشر) عظموا ضحاياكم
فانها على الصراط مطاياكم . ذكره امام الحرمين في النهاية وفي اسناد
الديلمى عن ابى هريرة رضى الله عنه استفرهوا ضحاياكم فانها مطاياكم
على الصراط . ضحايا جمع ضحية يقال ضحية ضحايا كهدية وهدايا
واضحاه اضحى كارتطاه وارطى وبه سمي يوم الاضحى ويقال ضحى
بكبس او غيره اذا اذبحه وقت الضحى من ايام الاضحى ثم كثر حتى
قليل ذلك ولو ذبح آخر النهار كذا في المغرب . والمطايا جمع مطية قال ابن
فارس في الجمل مطوت بالقوم امطومطوا اذا مدت لهم في السير
والمطية مشتقة من ذلك ويقال بل سميت مطية لانه يركب مطاها
وهو ظهرها وفي الصحاح يقل للبردون والبغل والحمار فاره ولا يقال
للفرس فاره ولكن رابع وجواد ف قوله استفرهوا مطاياكم اطلبوا الجيد
منها . والصراط كالطريق في التذكير والتأنيث اما في المعنى فينهما فرق
لطيف وهو ان الطريق كل ما يطرقة طارق معتاداً كان او غير معتاد
والسبيل من الطرق ما هو معتاد السلوك والصراط في السبيل مالا لتواء
فيه ولا اعوجاج بل يكون على سبيل اقصد فهو اخص الثمثة والمراد
هنا المعهود وهو مامد على متن جهنم (الحديث الرابع عشر) النساء
لا يعشرون ولا يحشرون . اى لا يؤخذ عشر اموالهن ولا يحشرون
الى المصدق ولكن يؤخذ منهن الصدقة بمواضعهن ومنه قوله تؤخذ

صدقات المسلمين عند بيوتهم وافيتهم وعلى مياههم وقيل يحشرون
 الى المعازي كذا في الفائق (الحديث الخامس عشر) لا خلط ولا وراط
 الخلط ان يخالط صاحب الثمانين صاحب الاربعين وفيهما شاتان حالة
 التفرق وتؤخذ واحدة والوراط ان يكون اربعون فيعطى صاحبه
 نصفها لثلاث يأخذ المصدق شيئاً كذا قال الامام المطرزي في المغرب
 (الحديث السادس عشر) لا جباية الا بحماية جبي الخراج جمعه جباية
 وحماء حماية منعه ودفع عنه وهذا الحديث اصل كبير تمسك به في كثير
 من المسائل منها من مر على العاشر بمائة درهم واخبره ان له في منزله
 مائة اخرى وقد حال عليهما الحول لا يؤخذ منه شيء لان ما مر به
 قليل وما في بيته لم يدخل تحت حمايته والجباية بالحماية (الحديث السابع
 عشر) افضل الحج العج والثج . اى افضل اعمال الحج العج وهو
 رفع الصوت بالتلبية عج يعج بالكسر عجيجاً وعجا وثج الماء يشبه بالضم
 سيله ثجاً واراد به اراقة دماء الاضاحي كذا قال الامام المطرزي
 في المغرب (الحديث الثامن عشر) هؤلاء الداج وليسوا بالحاج . قال
 العلامة الزمخشري في الاساس هو من الداج وليس من الحاج اى من
 اتفرق الداج وهم الذين يمشون معهم عن اجيرا وجمال او نحوهم
 من دج دجيجاً بمعنى دب وقال ابن فارس في المجمل والداج الذين
 يسعون مع الحاج في تجاراتهم وفي الحديث هؤلاء الداج وليسوا بالحاج
 فاما الحديث ما تركت من حاجة ولا داجة فانه اتباع للحاجة وهو مخفف
 ويوافقه كلام الجوهرى في الصحاح والحج القصد وكل قصد حج ثم اختص
 بهذا البيت الحرام للنسك تقول حججت البيت احججه حجا وانا حاج
 (الحديث التاسع عشر) لا اغلال ولا اسلال . الاغلال الخيانة والاسلال
 السرقة قال صاحب التيسير في تفسير قوله تعالى وما كان انبي ان يغفل

اى يخون فى المغنم يقال غلّ يغلّ غلو لا من حد دخل يدخل واما
 الغلّ الذى هو الضغن فصرفه من حد ضرب والاغلال الخيانة من كل شى
 قال النبي عليه السلام لا اغلال ولا اسلال اى لا خيانة ولا سرقة
 (الحديث العشرون) الحرم باغنم * لويقى من الغنيمة شى يتعذر قسمته
 كجوهره ونحوها يوضع ذلك فى بيت المال لان الحرم مقابل بالغنم كذا
 فى باب ما يصدق المستأمن فيه من اهل الحرب من السير الكبير لشمس
 الأئمة اسرخسى. وقد تمسك صاحب الهداية بهذا الحديث فى تعليل المسئلة
 القائلة ويجب نفقة كل فقير من ذى رحم محرم صغير او زمن او اعمى
 او اثنى على قدر الميراث. ويرد عليه ان المعتبر فيها اهلية الارث لا حرازه
 حتى ان المعسر اذا كان له خال وابن عم تكون نفقته على خاله وميراثه
 يحرزه ابن عمه ان بقيا بعد موته (الحديث الحادى والعشرون) لا يقتلوا
 عسيفا ولا اسيفا * العسيف الاجير والعبد المستهان به والاسيف الشيخ
 الفساقى والحديث مذکور فى الغريبين والفائق للعلامة الزمخشري
 (الحديث اثنى والعشرون) قد اعذر من انذر * اعذر اى بالغ فى العذر
 اى فى كونه معذورا ونذر القوم بالعدو علموا به فحذروه واستعدوا
 له وانذرتهم به وانذرتهم اياهم كذا فى الاساس وفى الجمعل والانذار
 الابلاغ ولا يكود يكون الا فى التخويف قال شمس الأئمة اسرخسى فى
 شرحه للسير الكبير اذا نادى منادى الاميران يكون فلان وجنده
 فى المقدمة وفلان وجنده فى الساقة فلا ينبغي لاحد ان يترك الوضع الذى
 امره بالكون فيه لان هذا من التدبير الحسن فى امراض الحرب وانما تظهر
 فائده بالطاعة فان عصاه عاص فليتقدم اليه الامير بالانذار يعنى لا ينبغي
 له ان يعاقب فى المرة الاولى لان هذه عثرة منه وقال عليه السلام اقبلوا
 ذوى الهيئات عثراتهن ولكن يتقدم اليه والى الجند جميعا انه يؤدب من

خالف امره بعد ذلك فيكون ذلك انذاراً منه وقال عليه السلام قد
اعذر من اندرو بيان هذا في قوله تعالى وقد قدمت اليكم بالوعيد فان
عصاه عاص بعد ذلك من غير عذر فاحسن ادبه في ذلك ليكون نظاماً
وزجراً لغيره عن اساءة الادب بمخالفة امره فان امتناع الناس عما لا يحل
بمعالجة العقوبة اكثر من امتناعهم خوفاً من الله تعالى وبه ورد الاثر
مايزع السلطان فوق مايزع القرآن ثم ان الحديث المذكور من الاحاديث
الجارية مجرى الامثال على ما صرح به الامام المطرزي حيث قال في شرح
المقامات للحريري في المثل اعذر من اندراى من حذرک ما يحل بك
فقد اعذر اليك اى بالغ في كونه معذوراً عندك والانذار اعلام مع تخويف
وقيل الانذار هو التخويف من مخوف يتسع زمانه للاحتراز فان لم يتسع
زمانه للاحتراز كان اشعاراً ولم يكن انذاراً ومن هنا اتضح حسن
موقع عبارة الانذار في الحديث المذكور (الحديث الثالث والعشرون)
مايزع السلطان اكثر ممايزع القرآن قال صاحب التفسير الموسوم
بالتيسير الوزع الكف والمنع والوزعة جمع وازع وهو الذى يكف
الجيش عن التفرق والانتشار ويكف العامة عن التظالم والاقتسار وقال
النبي عليه السلام مايزع السلطان اكثر ممايزع القرآن وفي شرح المقامات
للإمام المطرزي الوزعة اعوان الملك وشرطه وهو جمع وازع يقال
وزعه وزعه وزعا اذا كفه وهو وازع ومنه حديث الحسن لا بد للناس من
وازع اى من سلطان يكفهم والنوزيع تفعيل منه اما لان التفريق
كالاطلاق وهو خلاف الكف والمنع فيكون كالتفريق والتجليد في معنى
الازالة والسلب ولان التقسيم حصر للمقسم ومنع ان يتداخل بعض
اجزائه في بعض اولانه قصرله على صاحبه من ان يطلق فيه يد آخر
(الحديث الرابع والعشرون) البكرة رباح وانجاح قال صدر الافاضل

في ضرام السقط شرح ديوان المعري الموسوم بسقط الزند اول اليوم
 الفجر وبعده الصباح ثم الغداة ثم البكرة ثم الضحى ثم الضحوة ثم الهجيرة
 ثم الظهير ثم الرواح ثم المساء ثم العصر ثم الاصيل ثم العشاء الاول ثم العشاء
 الاخير وذلك عند مغيب الشفق انتهى والرياح هنا الريح قال الجوهري
 في الصحاح ريح في تجارته اى استشف والريح والريح مثال شبه وشبه
 اسم ماربحة التاجر وكذلك الرياح بالفتح والنجح والنجاح الظفر
 بالحواج. والمعنى في البكرة اى الاخذ بالعمل فيها ريح في التجارة او فوز
 بسائر الحوايج. واولمغ الحنو لالمنع الجمع ولقد احسن من قال المبكرة
 مباركة قال الامام شمس الائمة السرخسى في باب مبعث السرايا من شرح
 السير الكبير ينبغي للامام ان يبعث السرية في اول النهار وذكر عن
 ضحري العامري ان النبي عليه السلام قال بارك الله لامتى في بكورهم
 وكان اذا بعث سرية بعثهم في اول النهار. وفيه دليل على ان صاحب
 الحاجة ينبغي له ان يبكر للسعى في حاجته فذلك في تحصيل مراده ببركة
 دعاء رسول الله عليه السلام يقول البكرة رباح او نجاح. ولأجل هذا
 استحبوا الابتكار لطلب العلم وقيل انما ينال ببكور بكور الغراب وقيل
 ينبغي ان يختار لذلك الخميس والسبت قال عليه السلام بارك الله لامتى
 في بكور سبتها وخيسها الى هنا كلامه. وذكر برهان الاسلام في تعليم
 المتعلم عن شيخه المرغيناني صاحب الهداية ما يبدى بشئ يوم الاربعاء
 الاثم وفي البستان لابي البت السمر قندى قيل لبز جمهورم ادركت
 ما ادركت من العلم قال ببكور بكور الغراب وتملق كتملق الكلب وتضرع
 كتضرع السنور وحرص كحرص الحزير وصبر كصبر الحمار (الحديث
 الخامس والعشرون) كان اولنا فصولاً وآخرنا قفولاً. قال الامام
 شمس الائمة السرخسى في اوائل شرح السير الكبير لما قتل ابن رواحة

رضى الله عنه قال عليه السلام كان اولنا فصولا و آخرنا قفولا قوله اولنا فصولا
 اى من الصف من الخروج من المبارزة و آخرنا قفولا اى رجوعا
 عن القتل فين شدة رغبته في الجهاد وهو مندوب اليه قال الله تعالى
 فاستبقوا الخيرات و بين شدة صبره على القتال حيث قال كان آخرهم
 رجوعا وهو صفة مدح قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا
 ورابطوا * انتهى وفي الصحاح القفول الرجوع من السفر و قد قفل
 يقفل بالضم والقافلة الرفقة الراجعة من السفر و قال الحريري في درة
 الغواص في اوهام الخواص ويقولون ودعت قافلة الحاج فينطقون بما
 يتضاد الكلام فيه لان التوديع انما يكون لمن يخرج الى السفر والقافلة اسم
 للرفقة الراجعة الى الوطن فكيف يقرن بين اللفظين مع تنافي المعنيين
 ووجه الكلام ان يقال تلقيت قافلة الحاج واستقبلت قافلة الحاج ويشا كل هذا
 التناقض قولهم رب مال كثيرا نفقته فينقضون اول كلامهم باخره و يجمعون
 بين المعنى وضده لان رب للتقليل فكيف يخبر بها عن المال الكثير
 الى هنا كلامه ومنشاء ما ذكره الغفول عن استعارة عبارة احد الضدين
 للآخر قال العلامة السكاكي في المفتاح ومن الامثلة استعارة اسم احد
 الضدين او التقيضين للآخر بوساطة انتزاع نسبة التضاد والحاقه
 بشبه التناسب بطريق التهمك او التمليح على انه يمكن ان يقال ان القالة
 المستفادة من كلمة رب في الانفاق لاتا في الكثرة في المنفق هذا كله بعد
 تسليم ان رب للتقليل قطعا وهو غير مسلم قال ابن هشام في معنى اللبيب
 وليس معناه يعنى معنى رب للتقليل دائما خلا فاللاكثرين ولا التكثير دائما
 خلا فالابن درستويه و جماعة بل ترد للتكثير كثيرا وللتقليل قليلا ونظير رب
 في اقامة التكثير كم الحبرة وفي افادته تارة وافادة التقليل اخرى وقد
 قال الدمامني في شرحه اقول ولا التقليل في اكثر الاوقات خلافا للفرقة

ولا التكثير في موضع المباهاة والافتخار دون غيره خلا فالفرقة ولا
الاثبات دون تقليل او تكثير بحسب الوضع وانما ذلك مستفاد من السباق
خلافاً للآخرين وقد فات المصعد هذه الاقوال الثلاثة (الحديث السادس
والعشرون) اقسامه بالسوية واعدله بالرعية في باب مبعث السرايا من السير
الكبير قال عليه السلام خير امراء السرايا زيد بن حارثة اقسامه بالسوية
واعدله بالرعية وقال الامام شمس الائمة السر خني زيد هذا مولى
رسول الله صلى الله عليه وسلم امره على ثمان سرايا الى ان قتل يوم موته
فانني عليه خير الامراء وعين لتحقيق صفة الخيرية هاتين الخصلتين لان
امير السرية يحتاج اليهما وهو ان يعتبر المعادلة في القسمة بينهم فيما يملكونه
وينصف بعضهم عن بعض فيما يرجعون اليه فقد فوض ذلك اليه وبعض
الناس عابوا على محمد في رواية هذا اللفظ فان من حق الكلام ان يقول
اقسمهم بالسوية واعداهم بالرعية ولكننا نقول روى محمد الخبر بهذا اللفظ
فدل على صحة استعماله الى هنا كلامه ووجه الصحة ظاهر فان المعنى
اقسم جنس الامراء بالسوية واعدله في امر الرعية (الحديث السابع
والعشرون) المرأة عورة العورة سوء الانسان وكل ما يستحي منه
كنى بذلك الاخبار عن وجوب الاستتار في فوقها فلا حاجة الى ان يقال
انه خبر بمعنى الامر وما وقع في الهداية وغيرها من كتب الفقه من زيادة
قوله مستورة لم يثبت في كتب الحديث انما الثابت فيها ما نقلناه ذكره
الترمذي في كتاب الرضاع واسنده الى ابي مسعود رضى الله عنه
قال الجوهرى في الصحاح والعورة كل خلل يخوف منه في ثغر
او حرب وعورات الجبال شقوقها وقد جاء في الخبر عن خير البشر
اللهم استر عوراتنا وآمن روعاتنا اخرجه احمد في مسنده
عن ابي سعيد الخدري عن ابيه رضى الله عنه قال قلنا يوم الحندق

يا رسول الله هل من شيء نقول قد بلغت القلوب الخناجر قال نعم اللهم
 استر عوراتنا الحديث قال فضرب الله تعالى وجوه أعدائه بالريح (الحديث
 الثامن والعشرون) الخيل ثلاثة أجرو ستر ووزر * قال العلامة الزمخشري
 في الفائق فرجل حبس خيلاً في سبيل الله تعالى فما سنت شرفاً إلا أن
 كان له أجر. من سن الفرس إذا ألجّ وبالع في عدوه ورجل استعف بها
 وركبها ولم يسن حق الله تعالى فيها فذلك الذي له ستر ورجل حبس
 خيلاً فخرّاً ونواءً على أهل الإسلام فذلك الذي عليه الوزر. والنواء
 المناواة وهي المنامضة والمباهاة. وينبغي أن ينظر إلى فرس الجهاد بالاحترام
 ففي الخبر عن فخر البشر الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيمة
 أراد به الأجر والغنمة والمسابقة على الفرس لامتحان كرمه وعنفه
 من السنة فإنه عليه السلام سابق أبوبكر وعمر رضي الله عنهما فسبق
 رسول الله عليه السلام وصلى أبوبكر وصلى عمر رضي الله عنهما ومعنى
 قوله صلى أبوبكر أن رأس فرسه كان عند رأس رسول الله عليه السلام
 ويقال للسابق من الخيل المجلي ثم المسلي ثم المسلي قال الشاعر :
 ولا بد لي من أن أكون مصلياً إذا كنت أرضى أن يكون لك السبق
 (الحديث التاسع والعشرون) جاء رجل إلى النبي عليه السلام فقال
 أني أريد أن أعد فرساً يعني للغزو فقال رسول الله عليه السلام
 (فاشتر إذا أدهم أو كيتا أقرح أرم فاتها من الخيل ثم اغر تسلم تغم
 انشاء الله تعالى) والذهمة السواد يقال فرس أدهم إذا اشتدت ورقته حتى
 ذهب البياض فيه فإن زاد على ذلك حتى اشتدت السواد فهو حون قال
 سيويه سألت الخليل عن الكميث فقال إنما صغر لانه بين السواد والحمر
 كانه لم يختص له واحد منهما فأراد وبالتصغير أنه منهما قريب. والفرق بين
 الكميث والاشقر بالعرف والذنب فإن كان أحمر فهو اشقر وإن كان أسود

فهو كيت. والقرحة بياض في وجه الفرس دون الغرة والرمم بياض في محجلة
الفرس العليا وقد ارثم الفرس ارثا ماى صار ذارثم. من السنة ارتباط الخيل
في سبيل الله تعالى فانها من الجهاد وهو اعداد الخيل وتعايدها ليوم
اللقاء. وينبى ان يختار من الخيل ما اختاره سيد البشر قال صاحب
الشرعة قد كره النبي عليه السلام الشكل في الخيل وهي التي تكون
احدى قوائمها مطلقة والثلاث محجلة او على العكس. قوله وهي التي تكون
احدى قوائمها مطلقة والثلاث محجلة فيه سهو قال محمد في باب البركة
في الخيل من السير الكبير ومحجل الثلث طلق اليمى هو الذى يكون البياض
في قوائمه الثلث سوى اليمى وهو ضد الارجل والارجل ما يكون البياض
في اليمى من قوائمه خاصة وهذا يتشأم به والاول مرغب فيه وهذا كان
معروفا بينهم في الجاهلية فقرّرهم النبي عليه السلام على ذلك وبين
ان البركة فيما يكون بهذه الصفة كما هو عند العوام من الناس وعن
عبد الله بن ابي يحيى القيس انه سمع النبي عليه السلام يقول اليمى في الخيل
في كل اقرح ادهم ارثم طلق اليمى فان لم يكن فكفيت بهذه الصفة
والفحل من الخيل احب الى الغزاة لانه اجرء واجرّواقوى وذكر
محمد في السير الكبير لا تحصى الفرس لانه يقطع سهيله وفي سهيله
ازهاب العدو وارهابه ولو فعل لابس به (الحديث الثلثون) كان النبي
عليه السلام يقول اغزوا والغر وحلو خضر قبل ان يكون ثما مائم
زما مائم (يكون حطاما) الخضر الاخضر والمراد الطرى والثمار شجر ضعيف
والزميم الهشيم من التبت وحطام كل شئ كسارته. ان الجهاد في دين الاسلام
كذودة السنام اصله فريضة محكمة يكفر جاحدها ثبت فرضيتها بالكتاب
والسنة واجماع الامة فرض عين عند النفي العام كفاية عند عدمه اذا
اقام به البعض سقط عن الباقي كرد السلام. والنفي العام ان يحتاج

جميع المسلمين فلا يحصل المقصود وهو اعزاز الدين وقهر المشركين
 الا بالجميع فيصير عليهم فرض عين كالصلوة . وقال ابو الحسين الكرخي
 في مختصره ولا ينبغي ان يخلى ثغر من ثغور المسلمين ممن يقاوم العدو
 في قتالهم فان ضعف اهل ثغر من الثغور عن المقاومة وخيف عليهم
 فعلى من ورائهم من المسلمين ان ينفروا اليهم الا قرب فالاقرب وان
 يمدوهم فان يمدوهم بالكراع والسلاح ليكون الجهاد ابدا قائماً والدعاء
 الى دينه متصلاً دائماً (الحديث الحادي والثلاثون) تضرب الدابة
 على النفار ولا تضرب على العشار) قال صاحب الاختيار لان العشار يكون
 من سوء امساك اللجام والنفار من سوء خلق الدابة فتؤدب على ذلك .
 فان قلت فعلى هذا يشكل المسألة القائلة اذا كانت الدابة تعثر كثيراً فهو
 عيب وان كان في الاحانين فهو ليس بعيب والمسألة المذكورة في جميع
 الفتاوى نقلاً عن المتقي ووجه الاشكال ان ما يكون سوء امساك الراكب
 اللجام ينبغي ان لا يكون عيباً في الدابة . قلت يمكن ان يقال اذا كان العشار
 غالباً يعلم انه ليس من جهة الراكب فيكون عيباً والمذكور في الحديث
 ما يكون احياناً والعيب ما يكون عادة فلا منافاة (الحديث الثاني والثلاثون)
 لعن الله الفروج على السروج) عبر بالفروج عن المرأة وبكونها على
 السرج عن الركوب على الدابة قال الامام الماروق في شرح الحماسة
 ومعنى يفرجه يكشفه ويوسعه ويقال فرج الله غمه وفرجه بالتخفيف
 والتشديد ومنه سمي لبن القوائم الفروج واطلاق لفظ الفرج على العورة
 يجري مجرى الكنسايات الى هنا كلامه قالوا اذا اضيف الطلاق الى
 ما يعبر به عن الجملة وقع الطلاق لانه اضيف الى محله وذلك مثل ان
 يقول فرجك طالق لقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج
 وذكر في المحيط لا تترك امرأة على السرج لما ذكر من الحديث وهذا

اذا ركبت متلهمية او متزينة لتعرض نفسها على الرجال فان ركبها لحاجتها
 الى ذلك كالجهاد والخروج الى الحج مع زوجها فركبت مستترة فلا بأس
 به (الحديث الثالث والثلاثون) اعلنوا الزفاف ولو بالدفاف) يقال زففت
 العروس الى زوجها ازف بالضم زفاً وزفافاً . والدف بالضم والفتح
 ما يلعب به ذكره ابن فارس في الجمل . ثم الشهود شرط لجواز النكاح
 عند عامة العلماء وابن ابي ليلى وعثمان النبي يجوز بغير شهود وقال الزهري
 ومالك الشرط هو الاعلان وهو قول اهل المدينة لقوله عليه السلام
 اعلنوا الزفاف ولو بالدفاف ويرد عليه ان دلالة الحديث المذكور على
 اشتراط الاعلان في جواز النكاح لاعلى كفايته فيه فلا يصلح حجة على
 العامة في اشتراطهم الشهود قال النسفي في الكافي والزيلعي في التبيين والمجيب
 من مالك انه يشترط في الرجعة الاشهاد ولا يشترط في ابتداء النكاح .
 ويمكن ان يقال نعم انه لا يشترط في اصل النكاح لكن يشترط في الدخول
 فلا بعد في اشتراطه في الرجعة (الحديث الرابع والثلاثون) ولدت من
 النكاح لامن السفاح) هذا على رواية صاحب الحقائق شارح المنظومة
 وقد ذكر الحديث صاحب التحفة بعبارة اخرى حيث قال نكاح الكفار
 فيما بينهم جائز وقال مالك انكحتمهم فاسدة والصحيح قول العامة لان
 النكاح سنة آدم عليه السلام فهم على شريعته في ذلك وقال عليه السلام
 ولدت في نكاح ولم اولد على سفاح وان كان اكثر ابائه كفاراً . والسفاح
 بالكسر هو الزنا (اعلم ان النكاح من انقل السنن مجملاً واصعب الحقوق
 قضاءً واعم الامور نفعا واجزل الفضائل اجرا فانه بموضوعه للدين
 تحصيل وللخلق تحسين وقد وضع به مباهاة سيد المرسلين وفيه ستر
 العورة المعرضة للآفات ومجلبة للغناء والرزق وتكثير مواد اهل التوحيد
 وفي الحديث تناكحوا تكثروا فاني ابايكم يوم القيامة حتى بالسقط

(الحديث الخامس والثلاثون) الرضاع يغير الطباع) اخرجہ القضاى
 من حديث صالح بن عبد الجبار عن ابى جرح عن عكرمة عن ابن
 عباس رضى الله عنهما مرفوعا قال الديرمى العادة جارية ان من ارتضع
 امرأة فالغالب عليه اخلاقها من خير وشر روى ان الشيخ ابو محمد
 الجونى دخل بيتته ووجد ابنه الامام ابالمعالى يرتضع ثدى غير امه
 فاخطفه منها ثم نكس برأسه ومسح بطنه وادخل اصبعه فى فيه
 ولم يزل يفعل ذلك حتى خرج ذلك اللبن ثم لما كبر الامام كان اذا
 حصلت له كبوة فى المناظرة يقول هذه من بقايا تلك الرضيمة (الحديث
 السادس والثلاثون) انما الرضاعة من المجاعة) اخرجہ البخارى فى صحيحه
 عن عائشة رضى الله عنها يعنى ان الرضاعة التى ثبتت بها الحرمة ما يكون
 فى الصغر فان الرضاعة انما تسد مجاعة الطفل فاما بعد ذلك فلا يسد
 جوعته الا غداء آخر فلا تثبت الحرمة حينئذ . اعلم ان قليل الرضاع
 وكثيره ما يتعلق به الحرمة عندنا الا انه لابد ان يكون فى مدة الرضاع .
 وعبرة ينبغى الواقعة فى الهداية لا ينبغى فى هذا المقام كما لا يخفى على
 ذوى الافهام . ثم ان مدته ثلاثون شهراً عند الامام وسنتان عند صاحبيه
 وثلاثة احوال عند رفر فن قال واما عند ابى حنيفة فمدته حولان لم
 يصب كما لا يخفى (الحديث السابع والثلاثون) الطلاق يمين الفساق) هكذا
 فى الكتب المالكية وذكره الفاكهاني فى شرح الرسالة بالفظ لا تحلفوا
 بالطلاق ولا بالعناق فلنهما من ايمان الفساق (الحديث الثامن والثلاثون)
 انما الطلاق لمن اخذ بالساق) اخرجہ ابن ماجة عن ابن عباس رضى الله
 عنهما قال اتى النبي عليه السلام رجل فقال يا رسول الله سيدى زوجتى
 امته وهو يريد ان يفرق بينى وبينها قل فصعد رسول الله عليه السلام
 المنبر فقال يا ايها الناس ما بال احكم يزوج عبده امته ثم يريد ان يفرق

بينهما انما الطلاق لمن اخذ بالساق وفي رواية الدار قطنى انما يملك
الطلاق من اخذ بالساق . الاخذ بالساق كناية عن ملك المتعة الحاصل
بسبب عقد النكاح (الحديث التاسع والثلاثون) لعن الله كل ذواق مطلق)
قال العلامة الزمخشري في الاساس وعده من المجاز وذاقت كفى فلانة
اذا مسها وفي الحديث ان الله يبغض الذواقين والذواقات كلما تزوج
او تزوجت مدعيته او عينها الى اخرى او آخر . ورجل مطلق
اى كثير الطلاق للنساء . تشبث بالحديث المذكور من قال لايباح الطلاق
الا عند الضرورة يعنى قيام الحاجة الى الخلاص وهو مذهبنا . وقال
الشافعى كل الطلاق مباح لانه تصرف مشروع والمشروعية لا تجماع
الحظر . وفيه نظر فان المشروعية قد تجماع الحظر على ماحققناه فيما علقناه
على التقيح المتقح من الشرح الموسوم بالتوضيح المصحح الا يرى ان
نقض اليمين على فعل المنكر او ترك المعروف مشروع على ماقرر في
موضعه ومع ذلك محظور ولهذا تجب الكفارة به . قال صاحب الكفاي
ان الطلاق محظور نظراً الى الاصل ومباح نظراً الى الحاجة وعند الشافعى
على العكس . وفيه نظر لان عكس ما ذكر من مذهبنا انه مباح نظراً الى
الاصل ومحظور نظراً الى الحاجة ولا يقول به الشافعى رح وانه اراد
بالعكس كونه مباحاً نظراً الى الاصل ومحظور انظرا الى العارض الا انه
لم يصب في العبارة (الحديث الاربعون) لا طلاق ولا عتاق في اغلاق) اخرجه
ابوداود وابن ماجه عن صفية بنت شيبة عن عايشة رضى الله عنها قالت
سمعت رسول الله عليه السلام يقول لا طلاق ولا عتاق في اغلاق . استدل
به ابن الجودى في التحقيق للشافعى واحمد على عدم وقوع الطلاق من المكره .
وقال قتيبة الاغلاق الاكراه ورواه الحاكم في المستدرک وقال ابوداود اظنه
الغضب وقد فسره احمد ايضا بالغضب وقال جمال الدين الزياهى فى جامع طرق

احاديث الهداية قال شيخنا والصواب انه يعم الاكراه والغضب والجنون
 دكل امر يعلق على صاحبه علمه وقصده مأخوذ من غلق الباب فهو
 مغلق والغلق بالسكون اسم منه ثم قال وفي الحديث لا طلاق في اغلاق
 اى في اكراه لان المكروه مغلق عليه امره وعن ابن الاعرابي اغلقه
 على شئ اكراهه . ومن اوله بالجنون وان المجنون هو المغلق عليه فقد
 ابعد على اني لم اجده في الاصول وفي سنن ابي داود الاغلاق اظنه الغضب
 ومنه اياك والغلق والضجر والغلق وقيل مضاء لا تغلق التطليقات كلها
 دفعة واحدة حتى لا يبقى منها شئ لكن تطلق طلاق السنة الى هنا
 كلامه ولا يذهب عليك ان المعنى الاخير ياباه قوله ولاعتاق فان المعنى
 المذكور لا يتمنى في العتاق الحمد لله على الاختتام

الرسالة السادسة

﴿ في شرح الاحاديث الاربعين ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين (الحديث الاول) يَسْرُوا وَلَا تَعْسُرُوا وَبَشِّرُوا وَلَا تَنْفَرُوا
لا بأس بالجلوس للوعظ اذا اراد به وجه الله تعالى قال الله تعالى وذكر
فان الذكرى تنفع المؤمنين وكان ابن مسعود رضى الله عنه يذكر عيشة كل
خميس وكان يدعو بدعوات ويتكلم بالخوف والرجاء وكان لا يجعل
كله خوفاً ولا كله رجاء . الخوف والرجاء كاذنى حافر . العلم والعمل كجناحى
طائر . قال الامام الرستغفى ينبغي ان يتكلم فى الرجاء والرحمة لقوله
عليه السلام يسروا ولا تعسروا وبشروا ولا تنفروا والمراد من اليسير
معنى النسيئة كما فى قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له قال المفسر فى تفسير
قوله تعالى فسنيسره اى فسنهيئه من يسر الفرس للركوب اذا اسرجها
والجمها ومنه قوله عليه السلام كل ميسر لما خلق له انتهى لا مايقا بل التيسير
فلا يكون قوله ولا تعسروا تأكيذاً لما قبله بل تأسيساً فالواصلة اصاب
الفاصلة . واذا عرفت هذا فقد عرفت ان الشريف الفاضل غافل عن
تفسير التيسير بالتهيئة حيث قال فى الحاشية المنقولة منه على شرحه للمفتاح

اي كل احد موفق لما خلق لاجله ويسر عليه ذلك (الحديث الثاني)
اطلع في القبور فاعتبر في النشور) تعدية اطلع بعلى لما فيه معنى الاشراف
قال الجوهرى يقال اين مطلع هذا الامر اى مأناه وهو موضع الاطلاع
من اشراف الى انحدار وفي الحديث من هول المطلع شبه ما اشرف عليه
من امر الآخرة بذلك. وتعديته هنا بقى باعتبار تضمنه معنى النظر والتأمل.
والقبر الدفن يقال قبرت الميت اقبره واقبره بالضم والكسر قبرا اى
دفنته واقبرته اى امرت بان يقبر والمراد هنا موضع الدفن وقدشاع
استعماله فيه. والاعتبار من العبرة بمعنى النظر قال الامام المطرزي في شرح
المقامات للحريرى قرأت في كتاب الزواجر انه قال جاء رجل الى النبي
عليه السلام فشكى اليه قسوة قلبه فقال اطلع في القبور فاعتبر في النشور
الاعتبار من العبرة وهى النظر فى الاموات انتهى امره بالنظر فى القبور على
وجهه يترتب عليه الاعتبار المذكور ويتبعه العبرة فى احوال النشور
وال تذكر لاهوا لها ولهذا قال فاعتبر دون واعتبر قال الجوهرى ونشر
الميت ينشر نشورا اى عاش بعد الموت ومنه يوم النشور وفى الاساس انه
من المجاز اصله نشر بمعنى بسط (الحديث الثالث) اذا تحيرتم فى الامور
فاستعينوا من اصحاب القبور اعلم ان تعلق النفس بالبدن تعلق يشبه العشق
الشديد والحب التام فاذا مات الانسان وفارقت النفس عن هذا البدن
فذلك الميل يبقى وذلك العشق لا يزول الا بعد حين :

(يدت)

سعدى بر وزكارى مهري نشايد در دل

بيرون نمى توان كرد الا بزور كارى
وتبقى تلك النفس عظيمة الميل الى ذلك البدن قوية الانجذاب اليه
ولهذا نهى عن كسر عظم الميت ووطى قبره. واذا تقرر هذا فالانسان

اذا ذهب الى قبر انسان قوى النفس كامل الجوهر شديد التأثير ووقف
 هناك ساعة وتأثرت نفسه من تلك التربة حصل لنفس هذا الزائر تعلق
 بتلك التربة وقد عرفت ان لنفس ذلك الميت ايضا تعلق بتلك التربة فيح
 يحصل بين النفسين ملاقة روحانية وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة
 سببا لحصول المنفعة الكبرى والبهجة العظمى لروح الزائر ولروح المذور
 فهذا هو السبب الاصل في شرعية الزيارة ولا يبعد ان تكون فيها اسرار
 اخرى ادق واحق وبالقبول اخرى قال الامام الرازي في المطالب
 العالية سمعت ان اصحاب ارسطا طاليس كلما اشكل عليهم بحث غامض
 ذهبوا الى قبره وبحثوا في تلك المسئلة هناك فكانت المسئلة تفتح والاشكال
 يزول. وسر هذا ان نفس الزائر ونفس المذور شبهتان بمرآتين مصقولتين
 وضعتا بحيث ينعكس الشعاع من احدهما الى الاخرى فيكلما حصل
 في نفس الزائر الحى من المعارف والعلوم والاخلاق الفاضلة من الخضوع
 لله تعالى والرضا بقضائه ينعكس منه نور الى روح ذلك الانسان الميت
 وكلما حصل في نفس ذلك الانسان الميت من العلوم المشرقة والآثار
 القوية الكاملة فانه ينعكس منها نور الى روح هذا الزائر الحى قال
 صاحب الاعلام بالمقام الروح بعد الموت بمحل الاجسام انهم صلوات الله
 وسلامه عليهم مع كونهم في السماء قد ينقلون عنها الى غيرها احيانا
 بامر الله تعالى فيكون لهم المقام بقبورهم او غيرها ولا يلزم من ذلك
 استمرارهم في القبور احياء ولا ينبغي ان تظن انقطاع التفاتهم الى
 قبورهم بالكلية ولا ارتقاع التعلق بينها وبينهم علقمة مستمرة غير
 منقطعة فلها بهم اختصاص خاص والله اعلم بكيفية ذلك الاختصاص
 وكذلك قبور سائر المؤمنين بينها وبين ارواحهم نسبة خاصة مستمرة
 فيمرفون من يزور قبورهم ويردون السلام على من يسلم عليهم يدل

عليه ما ذكره الحافظ عبدالحق الاشيلي في كتاب العاقبة عن ابي عمر
 بن عبد البرائة ذكر من حديث ابن عباس رضى الله عنهما قال قال
 رسول الله عليه السلام ما من احد يمر بقبر اخيه المؤمن كان يعرفه
 في الدنيا فيسلم عليه الا عرفه ورد عليه السلام وهو صحيح الاسناد ثم قال
 وقد اخبرني الشيخ فخر الدين غضنفر التبريزي انه لما توفي شيخه
 الشيخ تاج الدين التبريزي كانت يشكل عليه مسائل فيطيل الفكر فيها
 ويبذل الجهود في حلها فلا يخل شئ منها قال وكنت آتي قبر شيخى
 الشيخ تاج الدين واتوجه اليه واجلس عنده كما كنت اجلس في حياته
 بين يديه وافكر في تلك المسائل فتحل لي حينئذ ولا تحل في غير ذلك
 المكان قال وقد جربت ذلك مراراً الى هنا كلامه . ويحتمل ان يكون
 المراد من احباب القبور في الحديث المذكور الاحياء الذين امتثلوا
 امر النبي المختار في قوله موتوا قبل ان تموتوا فماتوا بالاختيار قبل موتهم
 بالاضطرار (الحديث الرابع) روى عن النبي عليه السلام انه نهى
 عن التجصيص والتقصيص (القص لغة حجازية اى ورد النهى تارة بعبارة
 التجصيص واخرى بعبارة التقصيص والمعنى واحد . قال الامام قاضى
 خان فى فتاواه ولا يخصص القبر لما روى عنه عليه السلام انه نهى
 عن التجصيص والتقصيص وعن البناء فوق القبر . قالوا اراد بالبناء السقط
 الذى يجعل على القبور فى ديارنا لما روى عن ابي حنيفة رح انه قال
 لا يخصص القبر ولا يطين ولا يرفع عليه بناء وسقط التابوت . وفيه نظر
 اذ لا دلالة فيما روى عن ابي حنيفة رح على ان المراد من البناء المنهى
 هو السقط بل الظاهر منه انه غير ذلك حيث عطف السقط عليه واصل
 فى العطف المغايرة بين المعطوفين وفيما خرجه الترمذى نهى رسول الله
 عليه السلام ان يخصص القبور وان يكتب عليها وان توطأ وقال ابو

عيسى هذا حديث حسن صحيح قيل كره مالك تخصيص القبور لان ذلك من المباحات وزينة الحياة الدنيا وتلك منازل الآخرة وليس بموضع المباحات وانما يزين الميت في قبره عمله وفي صحيح مسلم عن ابي الهياج الاسدي قال قال لي علي بن ابي طالب رضى الله عنه الا ابشك على ما بعثني رسول الله عليه السلام لا تدع تمثالا الا طمسته ولا قبراً مشرفاً الا سويته. قال العلماء المسالكية ويسمى ليعرف كي يحترم ويمنع من الارتفاع الكثير التي كانت الجاهلية تفعله فانها كانت تعلق عليها وتبنى فوقها تفخيماً لها وتعظيماً. وانشدوا. ارى اهل القصور اذا اميتوا. بنوا فوق المقابر بالضجور. ابوا الا مباهاة وفخراً. على الفقراء حتى في القبور. قال العلامة الزمخشري في ربيع الابرار عن انس رضى الله عنه رأى رسول الله عليه السلام قبة مشرفة فسأل عنها فقيل لفلان الانصاري فجاء فلم عليه فاعرض عنها فشكى ذلك الى اصحابه فقالوا خرج فرأى قبلك فهدمها حتى سواها بالارض فاخبر بذلك فقال اما ان كل بناء وبال على صاحبه الا مالا مالا اى الامالا بدمنه ثم قال في الكتاب المذكور اذا زاد البناء على ست اذرع نادى مناد من السماء يا افسق الفاسقين اين تريد (الحديث الخامس) اهل الكفور اهل القبور. الكفور القرية لسترها الناس قال الامام المطرزي في المغرب والمعنى ان سكان القرية بمنزلة الموتى لا يشاهدون الامصار والجمع. وفي التفسير الموسوم باتيسير قال عليه السلام اهل الكفور هم اهل القبور اى اهل القرى بعدهم عن اهل العلم كالموتى. وفي آخر باب وصايا الامراء من السير الكبير هم اهل الكفور هم اهل القبور قاله في اهل القرى يشير به الى جهلهم وقلة تعاهدهم لامر الدين ولقد احسن من قال الجاهل ميت وان لم يدفن بيته قبرو ثوبه كفن قال الامام الراغب في تفسيره الكفور في اللغة

الستر ووصف الليل بالكافر لستره الاشخاص والزراع لستره البذر
 في الارض وليس لها باسم كما ظن بعض اهل اللغة لما سمع قول [*]
 الشاعر. حتى اذا القت يدا في كافر . فان ذلك على اقامة الوصف مقام
 الموصوف . وسمى القرية كفرا لذلك . وكفرا النعمة سترها . كفر كفراً
 وكفوراً نحو شكر شكراً وشكوراً (الحديث السادس) دفن البنات من
 المكرمات . ذكره الطبراني في الكبير وابن عدى في الكامل عن ابن
 عباس رضى الله عنهما واليزار قال موت بدل دفن . وعلى وفق الخبر قيل
 خير البنات من بات في اللحد قبل ان اصبح في المهد وقد انشد الناصري
 لنفسه . القبرا خفي ستره للبنات . ودفنها يروى من المكرمات . اما ترى
 الله تعالى اسمه . وضع النعش بحنب البنات . قال الامام القشيري
 في رسالته المعروفة بسماء العرب قاما بنات النعش الكبرى فانها سبعة
 كواكب اذا اعترضت على جزيرة العرب كانت جنوبي الفرقدين منها اربعة
 كواكب على مربع مستطيل تسميها العرب النعش والثلاثة الباقية خلف
 النعش تسمى البنات وتسمى القريب من النعش الحود والذي يتلوه
 العناق والثالث وهو على الطرف القائد والثلاثة على خط فيه نقويس
 ومع العناق كوكب صغير جدا تسميه السها وبه يمتحن الناس ابصاره
 وقال فيها الفرقدان كوكبان احدهما انور من الآخر في جهة الشمال
 لا يكاد ان في الربع المعمور يغيبان وبينهما في رأى العين دون الزارعين
 ويتشكل معهما كوكبان خفيان على شكل مربع فيه طول سمى النعش
 الاصغر ويتلو هذا النعش كواكب ثلاثة على نقويس آخرها انورها
 وسمى الجدوى ويسمى الجميع نعش الصغرى تشبهاً بنات نعش الكبرى
 (الحديث السابع) اولادنا اكبادنا . قاله عليه السلام حين اخذ الحسن

[*] آخره واجن عورات انغور ظلامها

والحسين رضي الله عنهما وايد محمد بن الحسن الشيباني قوله بدخول
اولاد البنات في الامان اذا قالوا آمنونا على اولادنا ذكره الامام شمس الائمة
السرخسي في شرحه للسير الكبير . وقال رضي الدين السرخسي في المحيط
اذا وقف على اولاده يدخل فيه اولاده لصابه واولاد ابنائه فاما اولاد
البنات ففيه روايتان ذكر هلال والخصاف عن محمد انهم يدخلون فيه
لان اسم الولد يتنا ولهم لان الولد اسم لم تولد متفرع من الاصل واولاد
البنات متفرعة متولدة من الام وامهم متولدة من الجد فكانت بواسطة
الام مضافة الى الجد ولهذا قال عليه السلام للحسن والحسين اولادنا
اكبادنا . ثم قال وذكر محمد في السير الكبير اذا استأمن الحربى على اولاده
فاولاد بناته لا يدخلون في الامان لانهم ليسوا باولاده وهكذا ذكر
على الرازى في مسائل جمعها في الحسايات لان اسم الولد لا اولاد البنات
مجاز لان الولد حقيقة من ولده وحكما وعرفا من يكون منسوباً اليه
بالولادة وذلك اولاد الابن دون اولاد البنات قال الشعبي بنونا بنو
ابنائنا وبنائنا * بنوهن ابنا الرجال الاباعد * قالني عليه السلام انما سماها
ولدا مجازاً بدليل قوله تعالى ما كان محمد ابا احد من رجالكم اذا كان
ذلك لا اولاد فاطمة رضي الله عنهم على الخصوص كما قال عليه السلام كل
اولاد فانهم ينتمون الى آباؤهم الا اولاد فاطمة رضي الله عنهم فانهم
ينسبون الى انا ابوهم . ويرد عليه انه لادلالة في الآية المذكورة على انه
عليه السلام لم يكن ابا احد من الرجال مطلقاً انما دلالتة على انه
عليه السلام لم يكن ابا احد من رجال المخاطبين قال العلامة الزمخشري
في الكشاف . فان قلت اما كان ابا للطاهر والطيب والقاسم وابراهيم .
قلت قد اخرجوا من حكم النفي بقوله من رجالكم من وجهين احدهما
ان هؤلاء لم يبلغوا مبلغ الرجال والثاني انه قد اضاف الرجال اليهم

وهؤلاء رجاله لارجالهم . فان قلت اما كان ابا للحسن والحسين رضى الله
 عنهما . قلت بلى ولكنهما لم يكونا رجلين حيثئذ وهما ايضا من رجاله لا
 من رجالهم . وفي الوجه الاول للجواب نظر لان الصبي رجل ولذلك
 يحث من حلف لا يكلم رجلا فكلم صبياً نص على ذلك في مجمع الفتاوى
 نقلاً عن جامع خواهر زاده (الحديث الثامن) لا يتم بعد الحلم . مذكور
 في اوائل تفسير سورة النساء اى لايجزى على البالغ احكام اليتيم . الحلم بالضم
 ما يراه النائم مطلقا ولكن غلب استعماله فيما يراه النائم من اماراة البلوغ
 كذا في النهاية وقال الامام المطرزي في المغرب حلم الغلام احتم حلمه
 من باب طلب والحلم المحتلم في الاصل ثم عم فقيل لمن باغ مبلغ الرجال
 حلم . وذكر العلامة الزمخشري في الفائق امر معاذاً ان يأخذ من كل
 حلم دينارا قيل المراد كل من باغ وقت الحلم حلم او لم يحلم . واليتيم
 الانفراد ومنه الدرة اليتيمة للمنفردة في صدقها واليتيم من مات ابوه
 فانفرد عنه والاسم من حيث اللغة يتناول الصغير والكبير واما في
 عرف الشرع فقد اختص بمن لم يباغ واحتاج الى كافل لصغره فاذا
 بلغ زال عنه هذا الاسم ولم يسم يتيماً للنص المذكور وكانت قريش يدعو
 رسول الله عليه السلام يتيم ابى طالب اما على قياس اللغة واما توضيحاً
 لقدره حكاية للحال التى كان عليها صغيراً في حجر عمه (الحديث التاسع)
 العلم في الصغر كالنقش في الحجر . اخرجه البيهقي في المسند اى يثبت
 الصور الادراكية الحاصلة في القوى المدركة في زمان الصغر ولا يزول
 عنها كما لا يزول النقش في الحجر . ومما انشد نفطويه لنفسه . ارانى ما
 تعلمت في الكبر . ولست بناس ما تعلمت في الصغر . وما العلم الا بالتعلم
 في الصبي . وما الحلم الا بالتعلم في الكبر . وما العلم بعد الشيب الا تعسف .
 اذ كل قلب المرء والسمع والبصر . ولو فلق القلب المعلم في الصبي .

اللقى فيه العلم كالتقش في الحجر . والسر فيه انه في الصغر خال عن
الشواغل وما صادف قلباً خالياً يتمكن فيه قال الشاعر اتاني هواها
قبل ان اعرف الهوى . فصادف قلباً خالياً فتمكننا . قال العلامة
الزمخشري في ربيع الاررار قيل لبعض المجوس ما احكم شئ في كتابكم
قال نحتك الحجارة بغير فأس واذا بتك الحديد بغير ناراء هون من
رياضته مستصعب قد جننا عن التقويم من التعذيب تأديب الذيب
(الحديث العاشر) شيب وعيب . ورد فيمن لم يدعو عند المشيب . قيل
من لم يدعو عند الشيب . ولم يستحي من العيب . ولم يخش الله تعالى
في الغيب . فليس لله فيه حاجة شيب وعيب . قوله فليس لله فيه حاجة
يتفرع على الكناية كقوله تعالى ان الله لا يستحي ان يضرب مثلاً
ما بعوضة اى ليس له اعتبار عند الله تعالى (الحديث الحادى عشر) المرأة
عورة . العورة سوء الانسان وكل ما يستحي منه . كنى بذلك الاخبار
عن وجوب الاستتار في حقها فلا حاجة الى ان يقال انه خبر بمعنى الامر
وما وقع في الهداية وغيره من كتب الفقه من زيادة قوله مستورة لم
تثبت في كتب الحديث انما الثابت فيها ما نقلناه ذكره الترمذى في كتاب
الرضاع واسنده الى ابن مسعود رضى الله عنه قال الجوهرى في الصحاح
والعورة كل خلل يخوف منه في ثغرا وحرب وعورات الجبال
شقوقها وقد جاء في الخبر عن خير البشر اللهم استر عوراتنا وآمن
روعاتنا اخرجه احمد في مسنده عن ابى سعيد الخدرى عن ابيه
رضى الله عنهما قال قلنا يوم الخندق يا رسول الله هل من شئ نقوله فقد
بلغت القلوب الحناجر قال نعم اللهم استر عوراتنا الحديث قال فضرب
الله تعالى وجوه اعدائه بالريح . والروع الخوف وانما جعل الا من له
وهو لصاحبه مبالغة (الحديث الثانى عشر) ليس منا من خلق اوسلق *

اي حلق شعره عند المصيبة اورفع صوته بالنساحة قال قطرب سلت
 المرأة وصلقت اي صيحت واصله رفع الصوت (الحديث الثالث عشر)
 نهى النبي عليه السلام عن المكاعة والمكامعة * اي عن ملايمة الرجل
 الرجل ومضاجعته اياه لاستر بينهما . من كم المرأة اذا قبلها ملتقماًفاها
 ومن الكميع والكمع بمعنى الضجيع كذا قال العلامة الزخسري
 في الفائق (الحديث الرابع عشر) ان النبي عليه السلام نهى عن بيع الغنم
 حتى يسود وعن بيع الحب حتى يشتد * اخرجه ابو داود والترمذي
 وابن ماجه عن حماد بن سلمة عن حميد عن انس رضى الله عنه . اعلم
 ان المسئلة [*] على اربعة اوجه . احدها ان تباع الثمرة قبل ظهورها .
 وثانيها ان تباع بعد ظهورها قبل ان يبد صلاحها اي ان تصير منتفعا
 بها بالفعل . وثالثها ان تباع بعد ان تصير منتفعا بها قبل ان تدرك اي
 يتناهى عظمها . ورابعها ان تباع بعد ادراكها . وهذا صحيح بالاجماع .
 والاول باطل بالاجماع . والثالث صحيح عندنا خلافاً للشافعي . والثاني
 صحيح في الاصح خلافاً لعامة مشايخنا منهم الامام السرخسي وشيخ -
 الاسلام خواهر زاده وتبعها المتأخرون وصاحب المستصفى وصاحب
 المختار حيث قال والمراد اذا كانت يتنفع بها للاكل او للعلف لانه مال
 متقوم منتفع به اما اذا لم تكن منتفعا بها لايحوز لانه ليس بمال متقوم .
 وصاحب الهداية اخذ بالاصح حيث قال ومن باع ثمرة لم يبد صلاحها
 او قد بداجاز البيع لانه مال متقوم اما لكونه منتفعا به في الحال او في المال
 (الحديث الخامس عشر) عليكم بالعدس فانه مبارك مقدس * ذكره
 الامام القرطبي في تفسير قوله تعالى وفومها وعدسها وفي رواية الطبراني
 قدس العدس على لسان سبعين نبياً آخرهم عيسى بن مريم عليه السلام .

[*] من وهم انها على ثلاثة اوجه فقد وهم

وفي اسناد ابى نعيم زيادة وهي انه يرقق القلب ويسرع الدم (الحديث السادس عشر) ما انزل الله داء الا انزل له شفاء^ه اخرجه البخارى في صحيحه عن عطاء بن ابى رباح دفعة وعن ابى هريرة رضى الله عنه بهذه العبارة ان الذى انزل الداء انزل معه الدواء وفي رواية اخرى عنه تداووا فان الذى انزل الداء انزل الدواء وعن اسامة بن شريك جاءت الاعراب الى رسول الله عليه السلام يسألونه فقالوا يا رسول الله انتداوى قال نعم ان الله لم ينزل من داء الا انزل له شفاء الا الموت والهزم اخرجه اصحاب السنن الاربع (الحديث السابع عشر) الزكام امان من الجذام فيه دلالة على ان الا من يكون من العلل ايضا فاندفع تمسك الامامان [*] اعنى مالك والشافعى بقوله تعالى فاذا امنتم الآية في الاحتجاج على ان الاحصار لا يكون الا عن عدو . والجذام معروف وقد جاء في المثل رماه الله بالصدام والاواق والجذام قال الرياشى كتب هشام الى والى المدينة ان يأخذ الناس بسب على بن ابى طالب فقال كثير . لعن الله من يسب حسينا . واخاه من سوقه امام . لعن الله من يسب علياً . بصدام واواق وجذام . طبت بيتاً وطاب اهلك اهلاً . اهل بيت النبي والاسلام . يأمن الطير والظباء ولا . يأمن رهط النبي عند المقام . قال خنيس الوالى وكتب الى هشام بما فعل فكاتب اليه هشام يأمره باطلاقه وامرله بعطاء ومنه اخذ المثل رماه الله بالصدام والاواق والجذام . الصدام داء ياخذ في رؤس الدواب قال الجوهرى هو الصدام بالكسر قال الازهرى الصدام بالضم وفي مجمع الامثال للامام الميدانى قلت وهذا هو القياس لان الادواء على هذه الصيغة وردت مثل الركام والجذام والصداغ والخراغ وغيرها . والاواق

[*] قال الامام البيضاوى في تفسير قوله تعالى فان احصرتم والمراد حصر العدو عند مالك والشافعى بقوله تعالى فاذا امنتم

الجنون (الحديث الثامن عشر) عليكم بالبان البقر فانها تؤم من كل
الشجر اى تجمع اصله القصد قال العلامة الزمخشري في الفائق وروى
ترم. الرم والقم الاكل. روى عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه انه قال
لحم البقر داء ولبنها شفاء وسمها دواء. قال الفقيه ابو الليث يستحب للرجل
ان يعرف من الطب مقدار ما يمتنع به عما يضر ببدنه وقال كره بعض الناس
الرقى والتداوى واجازة عامة العلماء فاما من كره فقد احتج بما روى
عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال لا تحموا المريض عما يشتهي فلعل الله
يجعل شفاؤه في بعض ما يشتهي فلما من اباح ذلك فاحتج بما روى عن
اسامة بن شريك قال شهدت النبي عليه السلام والاعراب يسألونه هل جناح
علينا ان نتداوى فقال تداو واعباد الله فان الله لم يخلق داء الا وضع له
شفاء. ولا يخفى ما في تمسك المنكر لا باحته من الضعف. والحق ان التداوى
مباح بالاجماع على مانص عليه في الهداية وقدورد با باحته قول الرسول
عليه السلام على مامر وفعله على ما روى انه عليه السلام لما جرح يوم
احد داوى جرحه بعظم بال وفي رواية بقطعة حصير احرقت . واما
التداوى بالحرام فقد قيل مكروه لقوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل
شفاءكم فيما حرم عليكم قال حافظ الدين الكردي في كتاب الصيد من
فتاواه اذا قال الطبيب القنفذ نافع او الحية لا يجوز اكله للتداوى لان الله
تعالى حكيم لا يحرم شيئاً حتى ينزع منفعته وقوله تعالى في الخمر منافع للناس
قيل اراد به منافع الاتعاظ اذا روى السكران قاء من فيه وودبره والكلب
الواحد يلحس فيه مرة ذاًو مرة ذلك فمن رآه اتعظ وتاب. والتعليل
المذكور منظور فيه لانه يحل للعطشان شرب الخمر حالة الاضطراب على
مانص عليه في الحانية ولو لافيه منفعة دفع العطش لما حل شربه. ثم ان انكار
منفعة الخمر مكابرة ظاهرة فانها ثابتة بالتجربة وهي من جملة طرق العلم

بالبدية وحمل المنافع المنصوص عليها على منفعة الاعاظ المذكور تكلف
بارد وتعسف شارد وقد ناقض الفاضل المذكور كلامه حيث قال في كتاب
الكراهية من فتاواه ومعنى قوله عليه السلام ان الله تعالى لم يجعل شفاءكم
فيما حرم عليكم نفى الحرمة عند العلم بالشفاء دل عليه جواز اساعة اللقمة
بالخمر وجواز شربه لازالة العطش الى هنا كلامه. والوجه في هذا الباب
ما ذكره صاحب الذخيرة حيث قال وما قاله الصدر الشهيد بان
الاستشفاء بالحرام حرام فهو غير مجرى على اطلاقه لان الاستشفاء
بالحرم انما لا يجوز اذا لم يعلم ان فيه شفاءً اما اذا علم ذلك وليس له
دواء آخر غيره يجوز الاستشفاء به. ومعنى قول ابن مسعود رضى الله
عنه ان الله تعالى لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم يحتمل ان عبد الله قال
ذلك في داء عرف له دواء غير المحرم لانه ح يستغنى بالحلال عن الحرام
وفي التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم للتداوى اذا اخبره طبيب
مسلم ان شفاؤه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه وفي الهداية لا ينبغي ان
يستعمل المحرم كالخمر وغيرها لان الاستشفاء بالمحرم حرام [*] وقد عرفت
ضعف تعليله ثم ان عبارة لا ينبغي لا ينبغي لان موجب تعليله عدم الرخصة
لا عدم الاستعجاب والله اعلم بالصواب (الحديث التاسع عشر) رأس
الداء الامتلاء ورأس الدواء الاحتماء. وقد جاء في خبر آخر المعدة بيت
الداء والحمية رأس الدواء [**] ومن فرائد الكلام ما دار على السن الانام من
غرس الطعام ثمرة السقام. ومن الامثال كل قليلاً تعش طويلاً ومنها اقلل
طعاماً تحمد مناماً. قال ذو الرياستين عجبت لاتفاق الاطباء على ثلث كلمات قال

[*] ويجوز ان يقال ينكشف الحرمة عند الحاجة فلا يكون الشفاء بالحرام وانما
يكون بالحلال - اكل الدين .

[**] قال عليه السلام ام جميع الادوية قلة الاكل .

طيب الروم كل قليلاً لا تكن عليلًا وقال طيب فارس كل قصداً لا تبغ
فصداً وقال طيب الهند كل قدرًا لا تضيق به صدرًا. وقد جاء في المثل البطنة
تأفن الفطة يقال فن الفصيل مافي ضرع امه اذا شرب مافيهِ وعلى ماوقفه
قيل نزت به البطنة ونأت عنه الفطة حث رجل رجلاً على الاكل
من طعامه فقال عليكم تعريب الطعام وعلينا تأديب الاجسام (الحديث
العشرون) ترك الغداء مسقمة وترك العشاء مهزمة . قال الامام المطرزي
في المغرب الغداء طعام الغداة كما ان العشاء طعام العشي هذا هو المثبت
في الاصول . واماماً في المختصر الغداء الاكل من طلوع الفجر الى الظهر
والعشاء من صلاة الظهر الى نصف الليل والسحور من نصف الليل
الى طلوع الفجر فتوسع . ومعناه اكل الغداء والعشاء والسحور على حذف
المضاف انتهى . وانما كان ترك الغداء مسقمة لما فيه من هجوم المرة وهي جان
الصفراء خصوصاً في اوان الصيف وزمان شدة الحر واما كون ترك العشاء
مهزمة فلان المنام والمعدة خالية عن الطعام يورث تحليلاً للرطوبات
الاصلية لقوة الهاضمة بتوجه القوى الى الباطنة وفقدان الغداء القابل
للانضمام (الحديث الحادي والعشرون) اذا حضر العشاء وحضرت
العشاء فابدؤا بالعشاء . عن ام سلمة رضى الله عنه مرفوعاً اي اذا حضر
الطعام وحضرت الصلوة وقت العشاء فقدموا الطعام فان خير العشاء
سوافره مستعار من سفور المرأة يعني مايؤكل في بقية ضوء النهار كأنه
مسافر واصل المثل فيما اورد الامام الميداني خير الغداء بواكره وخير
العشاء بواصره يعني مايبصر من الطعام قبل الظلام كذا في شرح المقامات
للإمام المطرزي (الحديث الثاني والعشرون) رفقه ام سلمة . انهم سوا اللحم
فانه اهناء وامراء وابراء . اي ابراء من السوء . ونهس اللحم اخذه بمقدم
الاسنان . يقال هنؤ الطعام يهنؤ فهو هنيئ . ومرؤ فهو مرئ من حد

شرف اى صار كذلك وهنأتى الطعام ومرأتى من حد ضرب اى ساغ
لى فاذا افردوا قالوا امرأتى بالالف فاما على الاجماع فيقال امرأتى كما
يقال هنأ . وهنياً مريئاً نصبهما على الحال ويجوز على الدعاء كما يقال سقيا
ورعيا كذا فى التيسير وفى التفسير الشهير بالكشاف الهنيئ والمرئ صفتان
من هنؤ الطعام ومرؤ اذا كان سائعاً لا ينقبض قيل الهنيئ ما يلهو الاكل
والمرئ ما يحمى عاقبته وقيل هو ما ينساغ فى مجراه وقيل لم يدخل الطعام
من الحلقة الى فم المعدة المرئ لمرو الطعام فيه وهو انسياغه وههنا يعنى
فى قوله تعالى فكلوه هنياً مريئاً وصف للمصدر اى اكلاً هنياً
مريئاً او حال من الضمير اى كلوه وهو هنئ مريئ وقد يوقف على
فكلوه ويتبدأ هنياً مريئاً على الدعاء وعلى انهما صفتان اقيمتا مقام
المصدرين كأنه قيل هنأ ومرأ وهذه عبارة عن التحليل والمبالغة
فى الاباحة وازالة التبعة الى هنأ كلامه (الحديث الثالث والعشرون)
صوفها ريش وسمنها معاش . يعنى الغنم . الرياش اللباس الفاخر يعنى ان
ما على ظهرها سبب الرياش مادتها وما فى بطنها سبب المعاش وهو الحيوه
قال الجوهرى العيش الحياه وقد عاش الرجل معاشاً ومعيشاً وكل واحد
منهما يصلح ان يكون مصدراً وان يكون اسماً مثل معاش ومعيش
(الحديث الرابع والعشرون) ان يكن فى شئ شفاء من العلل فى شرطه
حجام او شربة من العسل . اى ان يكن فى شئ شفاء قطعاً قيل دخل ابو
الغمر على الداعى وهو يحتجم فقال . اذا كتب الحجام سطرأ . انا كذب الامان
من السقام . فحسمك داء جسمك باحتجام . كحسمك داء ملكك بالجسام
قال صاحب الكشاف فى تفسير سورة النحل وعن النبى عليه السلام ان
رجلا جاء اليه فقال ان اخى يشتكى بطنه فقال اسقه العسل فذهب ثم
رجع فقال سقيته فما نفع فقال اذهب واسقه عسلاً فقد صدق الله وكذب

بطن اخيك فسقاه فشفاه الله تعالى فبراً كأنما انشطه من عقال وفي الكشف
 قوله صدق الله وكذب بطن اخيك من باب المشاكلة ولهذا حسن
 موقعه جداً. ومن هنا ظهر ان المشاكلة ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه
 في محبته او في صحبة مقابله واتضح ان صاحب المفتاح ومن قلده ما كانوا
 مصيبين في الاقتصار في تحديدها على القيد الاول فأمل (الحديث الخامس
 والعشرون) ان من القرف التلف * قال صاحب الغريين وفي الحديث
 انه عليه السلام سئل عن ارض وبئة فقال دعها فان من القرف التلف.
 القرف مدانة المرضى وكل شيء قاربت فقد فارقت وفي الصحاح للجوهري
 وفي الحديث ان قوماً شكوا اليه وباء ارضهم فقال تحولوا فان من القرف
 التلف قال الامام شمس الائمة السرخسي في كتاب الاستحسان من شرح
 المبسوط اذا وقع الرجز بارض فلا تدخلوا عليه واذا وقع واتم فيها
 فلا تخرجوا منها. ذكر الطحاوي في مشكل الآثار هذا الحديث فقال
 تأويله انه اذا كان بحال لو دخل فابتلى وقع عنده انه ابتلى بدخوله ولو
 خرج فنجى وقع عنده انه نجى بخروجه فلا يدخل ولا يخرج صيانة لاعتقاده
 فاما اذا علم ان كل شيء بقدر الله وانه لا يصيبه الا ما كتبه الله له فلا بأس
 بان يدخل ويخرج (الحديث السادس والعشرون) لا يغني حذر من قدر.
 اخرجه احمد من حديث معاذ بن جبل رضى الله عنه والبرار من حديث
 ابى هريرة رضى الله عنه والحاكم من حديث عائشة رضى الله عنها. فان قلت
 فتاوجه ما ذكر في كتاب الكراهية من الفتاوى الظهيرية رجل كان في بيته
 فاخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضاء بل يستحب لفرار النبي عليه
 السلام عن الحائط المائل. قلت وجهه يظهر عند التأمل في جوابه عليه السلام
 لمن قال له اتفر من قضاء الله تعالى حين فرعن الحائط المائل وهو قوله
 عليه السلام فرارى ايضا من قضاء الله. وقد احسن من قال على وفق

الاشارة الواردة فيما ذكر من الخير. الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع الشر
 الى المقدر من الخير والشر. وفي جامع الترمذي مرفوعا اذا قضى الله
 لعبد ان يموت بارض جعل له اليها حاجة. روى ان ملك الموت مر على
 سليمان عليه السلام فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من
 هذا قال ملك الموت قال كأنه يريدني فسأل سليمان عليه السلام ان يحمله
 على الرمح ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال ملك الموت لسليمان عليه السلام
 دوام نظري اليه تعجباً منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند وهو
 عندك ذكره العلامة الزمخشري في الكشاف. وفي محاضرات الامام
 الراغب قال ابو عبيدة لعمر رضى الله عنه حين كره طواعين الشام ورجع
 الى المدينة اقر من قضاء الله تعالى قال نعم اقر من قضاء الله الى قدر الله
 تعالى فقال له اينفع الحذر من القدر فقال لسنا مما هناك في شئ ان الله
 لا يامر بما لا ينفع ولا ينهى عما لا يضر وقد قال الله تعالى ولا تلقوا بأيديكم
 الى التهلكة وقد قال خذوا حذرکم الى هنا كلامه وفي قوله رضى الله عنه
 اقر من قضاء الله الى قدر الله تنبيه على ان القدر ما لم يكن قضاء فمن
 حق القدر ان يدافع الله تعالى فاذا قضى فلا مدفع له ويشهد لذلك
 قوله تعالى وكان امراً مقضياً. فان قلت اليس في قوله تعالى قل ان
 ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او اقبلت دالة علم ان الفرار لا يغني
 شيئاً قلت لا لان المعنى والله اعلم ان ينفعكم الفرار في دفع الامرين
 المذكورين بالكلية اذ لا بد لكل شخص من حتف اقف او قتل في وقت
 لا لانه سبق به القدر لانه تابع الارادة انتابعة للعلم التابع للمعلوم وهو
 المقدر فلا يكون علته بل لانه مقتضى ترتب الاسباب والمسببات بحسب
 العادة الجارية على وفق الحكمة فلا دالة فيه على ان الفرار لا يغني شيئاً
 حتى يشك كل هذا بالنهي الوارد في الكتاب عن القاء النفس بالتهلكة

وبالامر الوارد في السنة بالفرار عن المظان المضار كيف وقد دل قوله تعالى واذا لا تمتعون الا قليلا على ان الفرار نفع في الجملة اذا لمعنى لا تمتعون على تقدير الفرار الا متاعاً قليلاً او زماناً قليلاً قال صاحب الكشف وعن بعض المرواية انه مر بجائط مائل فاسرع فقلت له هذه الآية فقال ذلك القليل نطلب (الحديث السابع والعشرون) ان الصدقة والصلاة تعمّر ان الديار وتزيد ان في الاعمار * هذا الحديث مذکور في تفسير سورة الفاطر من الكشف عن كعب الاحبار انه قال حين طعن عمر رضي الله عنه ولو ان عمر رضي الله عنه دعا الله لآخر في اجله فقل لكعب اليس قد قال الله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون قال فقد قال الله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب ان ذلك على الله يسير قال صاحب الكشف وتأويله انه لا يطول عمر انسان ولا يقصر الا في كتاب وصورته ان يكتب في اللوح ان حج فلان او غزى فعمره اربعون سنة وان حج وغزى فعمره ستون سنة فاذا جمع بينهما فبلغ الستين فقد عمر واذا افرد احدهما فلم يتجاوز به الاربعون فقد قصر من عمره الذي هو الغاية وهو الستون واليه اشار رسول الله عليه السلام في قوله ان الصدقة والصلاة تعمّر ان الديار وتزيد ان في الاعمار انتهى كلامه. وتحريره ان قوله تعالى وما يعمر من معمر من باب تسمية الشيء بما يؤل اليه اي وما يعمر من احد. الا يرى انه يرجع الضمير في قوله ولا ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو من التسامح في العبارة ثقة بفهم السامع هذا بحسب الجليل من النظر واما الذي يقتضيه النظر الدقيق فهو ان المعمر الذي قدر له العمر الطويل يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول وينقص عن الثاني ومع ذلك لا يلزم التغير في التقدير وذلك لان المقدر

لكل شخص انما هو الا نفاس الممدودة لا الايام الممدودة والا عوام
 الممدودة ولا خفاء في ان ايام قدر من الانفاس يزيد وينقص بالصحة
 والحضور والمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى ينكشف لك
 سبب اختيار بعض الطوائف حبس النفس ويتضح وجه كون الصدقة
 والصلة سببا لزيادة العمر (الحديث الثامن والعشرون) من اذى جاره
 ورثة الله داره . قال حافظ الدين الكردي في كتاب الحيطان من فتاواه
 اصابه ساحته في القسمة فاراد ان يبني عليها ويرفع البناء ومنعه الآخر فقال
 يفسد على الرياح والشمس له الدفع كما شاء وله ان يتخذ حماماً او تنورا
 وان كف عما يوذيه جاره فهو احسن فقد جاء في الحديث من اذى
 جاره ورثة الله داره وجرب فوجد كذلك وقال نصير والصفار له المنع
 وقال العلامة الزخشرى في الكشف ولقد عاينت هذا في مدة قريبة
 كان لي خال يظلمه عظيم القرية التي انا منها ويوذيني فيه فمات ذلك العظيم
 وملكني الله ضيعته فنظرت يوماً الى ابناء خال يترددون فيها ويدخلون
 في دونهما ويخرجون ويامرؤن وينهون فذكرت قول رسول الله
 عليه السلام من اذى جاره ورثة الله داره وحدتهم به وسيجدنا
 شكر الله تعالى . ولقد احسن من قال من اجار جاره اعانه الله واجاره
 قوله من اجار جاره يعني من ان يظلمه ظالم قال الجوهرى في الصحاح
 واستجاره من فلان فاجاره منه واجاره الله من العذاب انقذه (الحديث
 التاسع والعشرون) جار الدار احق بدار الجاره رواه صاحب السنن باسناده
 الى قتادة عن الحسن عن سمرة عن النبي عليه السلام وفي رواية الطحاوي
 في شرح الآثار باسناده الى سعيد بن ابي عزيمة عن قتادة عن انس رضي الله
 عنه ان رسول الله عليه السلام قال جار الدار احق بدار الجار روى ابن
 سماعة عن محمد بن تفسير حديث شريح ان الخليل احق من الشفيع والشفيع

أحق الجار والجار أحق من غيره أراد بالشريك الذي لم يقاسم هو
 الحليط وبالشفيع الشريك في الطريق والمنازل مقسومة وبالجار الذي
 لا شركة له في منزل ولا طريق (الحديث الثلثون) الجار ثم الدار
 والرفيق ثم الطريق * أخرجه العسكري عن علي رضي الله عنه قال
 خطب رسول الله عليه السلام وذكر حديثاً طويلاً وفي آخره الجار
 ثم الدار والرفيق ثم الطريق وفي رواية الخطيب في جامعه الجار قبل الدار
 والرفيق قبل الطريق والزاد قبل الرحيل وفي رواية الطبراني في الكبير
 التمسوا الرفيق قبل الطريق والجار قبل الدار (الحديث الحادي والثلاثون)
 البر وحسن الجوار عمارة الديار وزيادة الأعمار. ذكره أبو عمر وابن
 عبد البر من جهة أبي مليكة عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي
 عليه السلام البرسعة الخير ومنه البر وهو الفضاء الواسع لسعته ويتناول
 كل معروف ومنه قولهم صدقت وبررت. ولقد أجاد من أفاد التنبه على
 سعة حمد البر في قوله. البر شيء هين وجه طليق ولسان لين. وفي تخصيص
 حسن الجوار بالذكر من جملة ما ينتظمه البر نوع تفضيل له على سائر
 أفرادها والظاهر من مساق الكلام أن ذلك الفضل من جهة التأثير
 في الآخرين المذكورين ويذهب للبليغ أن يراعى هذه القاعدة في مواقع
 التخصيص بعد التعميم. قال الجوهرى والجار الذي يجاورك تقول جاورته
 مجاورة وجواراً وجواراً والكسر أفصح (حكاية لطيفة) رويت عن أبي
 حنيفة في حسن الجوار قيل كان له جار أسكاف بالكوفة يعمل نهارة
 أجمع فإذا جنه الليل رجع إلى منزله بلحم أو سمك فيطبخ اللحم أو يشوى
 السمك فإذا دب فيه السكر أنشد يقول

(بيت)

أضاعوني وأى فنى أضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر

فلا يزال يشرب ويردد البيت حتى يغلبه النوم وكان ابو خيفة يصلي الليل كله ويسمع انشاده ففقد صوته ليل فسأل عنه فقبل اخذه العسس من دليال وهو محبوس فصلى صلاة الفجر وركب بغلته واتى الى باب الامير واستأذن عليه فقال ايدنوا له واقبلوا به راكبا حتى يطأ البساطة ببغلته ففعل ذلك به فوسع له الامير مجلسه وقال له ما حاجتك فقال لي جار اسكاف اخذه العسس منذ ثلث ليل فتأمر بتخليته فقال نعم وكل من اخذ تلك الليلة الى يومنا هذا ثم امر بتخليتهم اجمعين فركب ابو ح وتبعه جاره الاسكاف فلما اوصله الى داره فقال ابو خيفة اترانا اضعنك قال لا بل حفظت ورعيت جزاك الله خيرا عن صحبة الجوار ورعاية الحق والله على ان لا اشرب خمر ابدأ قناب ولم يعد الى ما كان عليه (الحديث الثاني والثلاثون) المؤمنون هينون لينون. مدح المؤمنين بالسهولة واللين لانها من الاخلاق الحسنة على ما نطق به الكتاب المبين حيث قال الله تعالى فيها رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك. فان قلت من امثال العرب لا تكن رطباً فتعصر ولا يابساً فتكسر وعلى وفق ذلك ورد قوله عليه السلام لا تكن مرأ فتعق ولا حلواً فتسرت وقال لقمان لابنه يا بني لا تكن حلواً فتبلع ولا مرأ فتلفظ وفي هذا كله نهى عن اللين فما وجه كونه جهة مدح. قلت لاشبهة في ان خير الامور اوساطها على ما ورد في الخبر عن خير البشر وقد اطبق العقل والنقل على ان طر في الافراط والتفريط في الاحوال والافعال والاقوال مذموم انما الممدوح ما في الطبيعة من حالة جبيلة مقابلة لغلظة القلب وقساوته وانما يعبر عنها باللين تسمية لها باسم اثرها وذلك شايع والعلامة الزمخشري اورد الحديث المذكور في الفائق بهذه العبارة المؤمنون هينون لينون كالجمل الانف ان قيد انقاد وان انيسخ على صخرة استناخ ثم قال انف البعير اذا اشتكى عقر الحشاش

افه فهو انف وقيل هو الذلول الذي كأنه يأنف من الزجر فيعطى ما عنده
ويسلس لقائده وقال ابو سعيد الضير رواه ابو عبيد كالجمل الآنف
بوزن فاعل وهو الذي عقره الحشاش والصحيح الاتنف عل فعل كالفقر
والظهر. والمخدوفة من يائي هين ولين الاولى وقيل الثانية والكاف
مرفوعة المحل على انها خبر ثالث والمعنى ان كل واحد منهم كالجمل الاتنف
ويجوز ان ينتصب محلها على انها صفة لمصدر مخدوف تقديره لينون
ليناً مثل لين الجمل الاتنف (الحديث الثالث والثلاثون) لا يكون المؤمن
طعاناً ولا لعاناً . قال العلامة الزمخشري في الاساس ومن المجاز طعن فيه
وعليه وطعن عليه في امره طعاناً وهو طعان في اعراض الناس وفي الحديث
لا يكون المؤمن طعاناً ولا لعاناً . وقال صاحب الكفاية في شرح كتاب الكراهية
من الهداية اللعن على نوعين احدهما الطرد من رحمة الله تعالى وذلك لا يكون
الا للكافر والثاني الابعاد من درجة الابرار ومقام الصالحين وهو المراد
في قوله عليه السلام والمحتكر ملعون لان عند اهل السنة لا يخرج من الايمان
بارتكاب كبيرة. وفي فتاوى حافظ الدين الكردي اللعن على يزيد يجوز
ولكن ينبغي ان لا يفعل وكذا على الحجاج. ويحكي عن الامام قوام الدين
الصفاري انه قال لا بأس باللعن على يزيد ولا يجوز اللعن على معاوية
لانه خال المؤمنين وكاتب الوحي ذو السابقة والفتوح الكثيرة وعامل
الفاروق وذو النورين لكنه اخطأ في اجتهاده فيتجاوز الله تعالى عنه
ببركة صحبة سيدنا عليه السلام ويكف اللسان عنه تعظيماً لتبوعه
وصاحبه عليه السلام. وسئل الجودي عن يزيد وابيه فقال قال عليه السلام
من دخل دار ابي سفيان فهو آمن وعلمنا ان اياه دخل داره
فصار آمناً والا بن لم يدخلها فلم يصير صاحب خير . والحق ان لعن
يزيد على اشتها كفره وتواتر فضاة شره على ما عرف تفايله والا

فاللعن على الشخص وان كان فاسقا لا يجوز بخلاف اللعن على الجنس
كقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الى هنا كلامه. وقد عرفت ان اللعن
على نوعين وما لا يجوز على الشخص وان كان فاسقا انما هو الاول
من ذينك النوعين. روى انه قيل لابن الجودي وهو على المنبر كيف
يقال ان يزيد قتل الحسين رضى الله عنه وهو بد مشق والحسين
رضى الله عنه قتل بكر بلا من ارض العراق فانشد

(بيت)

سهم اصاب وراميه بذى سلم من بالعراق لقد ابعدت مرمك
(الحديث الرابع والثلاثون) يا عايشة لا تكوني فاحشة اتى النبي
عليه السلام ناس من اليهود فقالوا السام عليكم يا ابا القاسم قال وعليكم
قالت عايشة رضى الله عنه بل عليكم السام والذام فقال رسول الله
عليه السلام يا عايشة الحديث. قال صاحب المحيط في باب عقد الذمة من
كتاب السير وهذا سب للنبي عليه السلام ولم يقتله لان شتم النبي
عليه السلام كفر منه والكفر المقارن لم يمنع عقد الذمة فالطاري لا يرفع
بطريق الاولى. وفيه دليل على ان الذمى لا يقتل بسب النبي عليه السلام
كما هو مذهب ابي حنيفة على ما صرح به الامام القرطبي في تفسيره حيث
قال اكثر العلماء على ان من يسب النبي عليه السلام من اهل الذمة او
عرض او استخف بقدره او وصفه بغير الوجه الذي كفر به فانه يقتل لانه
لم يعط الذمة او العهد على هذا الا ابا حنيفة والثوري واتباعهما من اهل
الكوفة فانهم قالوا لا يقتل وما هو عليه من الشرك اعظم ولكن يؤدب
ويعزر الى هنا كلامه. والحق انه يقتل عندنا اذا اعلن بشتمه صرح
بذلك في كتاب السير من الذخيرة حيث قال واستدل يعنى في السير
الكبير ليان انها يعنى المرأة اذا كانت تعلن بشتم الرسول يقتل لما روى

ان عمر بن عدى لماسمع عصما بنت مروان توذى النبي عليه السلام
فقتلها ليلاً مدحه رسول الله عليه السلام على ذلك (الحديث الخامس
والثلثون) بعثت لكسر المزامير وقتل الخنازير * المزامير جمع الزمار
وهو آلة معروفة تضرب بها ولعل المراد آلات الغناء كلها تغلياً والكسر
ليس على حقيقته بل مبالغة عن النهي كقربينه فلا متمسك فيه لابي يوسف
ومحمد في الخلافة المعروفة . وتفصيل المسئلة على ما في الهداية وشروحها
من كسر لمسلم بربطاً او طبلاً او دفاً او مزماراً لا يضمن عندهما خلافاً
لابي حنيفة رح . لهما انه فعل ما فعل امرأ بالمعروف وهو بامر الشرع
قال عليه السلام بعثت لكسر المزامير الحديث والمأمور به شرعاً لا يصلح
سبباً للضمان . وله ان الامر بالمعروف باليد الى الامراء لقدرتهم وباللسان
الى غيرهم . قوله ان الامر بالمعروف باليد الى الامراء منظور فيه فان
من رأى رجلاً يفجر مع جاره فهو في سعة من قتله صرح بهذا
في آخر كتاب الجنايات من تمة الفتاوى وفي مسائل الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر من مجمع الفتاوى وان التعزير الواجب حقا لله تعالى
يلى اقامته كل احد بعلمه النيابة عن الله تعالى . فالصواب في الجواب عن
احتجاجهما بالحديث المذكور ما قدمناه ويرشدك اليه ان الكسر والقتل
اذا كانا على حقيقةهما يلزم تخصيص الحديث بالمنسالم اذ لا خلاف في انه
لا يجوز كسر مزمار الذمى وقتل خنزيره . ثم ان قوله والمأمور به شرعاً
لا يصاح سبباً للضمان محل بحث فان الظاهر من جواب صدر الشريعة
حيث قال في شرح قول صاحب الوقاية ويجب قتل من شهر سيفاً
على المسلمين ولا شئ بقتله . فان قلت لما قال يجب قتل من شهر فـ
الاحتياج الى قوله لا شئ بقتله . قلت يحتمل ان يجب قتله دفعاً للشروع
ذلك يجب بقتله شئ خلاف ما ذكر كما لا يخفى . فان قلت الحديث

المذكور صريح في قبس المزمار والظاهر من قوله عليه السلام حين
سمع صوت الاسعري وهو يقرأ لقد اوتى هذا من مزامير آل داود
خلافه. قلت ليس المعنى ما هو الظاهر على ما افصح عنه الامام المطرزي
حيث قال في شرح المقامات للحريري اخبرني مولاى الصدر العلامة
قال قال جارا لله فخر خوارزم ضرب المزامير مثلاً لحسن صوت داود
عليه السلام وحلاوة نغمته كان في حلقة مزامير يرمى بها والآل مقحم
ومعناه الشخص ومثله ما في قوله يرثى النبي عليه السلام . ولانك ميتاً
بعدميت . اجنة على عباس وآل ابى بكر * (الحديث السادس والثلاثون)
اكذب الناس الصباغون والصواغون * اخرجه ابن ماجه واحمد
قيل ليس المراد بالصواغين صياغة الحلى ولا بالصباغين صباغ الثياب بل
اراد الذين يصبغون الكلام ويصبغونه اى يغيرونه ويزينونه يقال صاغ
شعراً وصاغ كلاماً اى نظمهم وزينه وفي الحديث آلتى ذكره ما يدل
على انهما على الحقيقة (الحديث السابع والثلاثون) ويل لعامل يدمن
غد وبعد غد * ويل كلمة يقال لمن يستحق الهلكة كقوله تعالى ويل لكل
همزة لمزة وويح كلمة يقال لمن وقع في هلكة لا يستحقها فيترحم عليه
ويرثى له كقوله عليه السلام ويح عمار لقتله الفئة الباغية وعن على
رضى الله عنه الويح باب رحمة والويل باب عذاب قوله لعامل يد اى
لمن يعمل بيده كالصباغ والصواغ فالأضافة بملاسة قوله من غداى
من قوله غد وبعد غد اراد به المواعيد الكاذبة

(بيت)

مواعيد كإلاح سراب المهمة القفر فمن يوم الى يوم ومن شهر الى شهر
(الحديث الثامن والثلاثون) التجار هم الفجار * فليل ولم يارسول الله
وقد احل الله البيع فقال لانهم يحلفون ويأثمون ويتحدثون فيكذبون

كذا قال الامام الغزالي قال صاحب الجمل الفجور الانبعاث في المعاصي
ومنه الفاجر وفي المغرب الفجر الشق ومنه الفجور الفسوق والعصيان
كان الفاجر ينفتح معصية ويتسع فيها (الحديث التاسع والثلاثون) انها
طعام طعم وشفاء سقم . قاله في زمزم قال ابن شميل اى يشبع منه
الانسان يقال ان هذا الطعام طعم اى يشبع من اكله ويجوز ان يكون
تخفيف طعم جمع طعام كأنه قال انها طعام طعم اطعمه كما يقال اصل
اصلال وشيداشياد والمعنى انه خير طعام واجوده كذا في الفائق للعلامة
الزحشرى (الحديث الاربعون) من لعب بالشطرنج والنرد شير فكأنما
غمس يده في دم الخنزير . الشطرنج معرب صدرنك ورنك في الفارسية
الحيلة . والنرد شير اللعب المعروف بالنرد قال العلامة الزحشرى في ربيع
الابرار دخلت في زمن الحداثة على شيخ يلعب بالنرد مع آخر يعرف
بارد شير فقلت الاردشير والنرد شير بئس المولى وبئس العشير . والغمس
المقل قال صاحب الهداية يكره اللعب بالنرد والشطرنج والاربعة عشر
وكل لهو لانه ان قامر بها فليسر والميسر حرام بالنص وهو اسم لكل
قمار وان لم يقامر فهو عبث ولهو وقال عليه السلام لهو المؤمن باطل
الا لثلاث تأديبه بفرسه ومنازلته عن قوسه وملاعبته مع اهله . قال بعض
الناس يباح اللعب بالشطرنج لما فيه من تشخيذ الخاطر وتذكية الافهام
وهو محكى عن الشافعى رح ولنا قوله عليه السلام من لعب بالشطرنج
الحديث وقال ابو عباس بن شريح في رخصة لعب الشطرنج حين سئل
عنه اذا سلمت ايديهما من الطغيان ولسانهما من الهذيان
وصلاتهما من النسيان رجوته ادباً بين الاخوان
وغير محرم على الخلان

الرسالة السابعة

﴿ في حق ابوى النبي عليه الصلاة والسلام ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى كرم آدم عليه السلام وفضل نسله بفضل احسانه *
والصلوة على من خصه الله تعالى بطهارة النسب وحفظ آبائه من الدنس
تعظيماً لشانه * وجعل قرنه خير القرون وصير كل اصل من اصوله
خير اهل زمانه * كما ورد فى حديث اورده البخارى فى صحيحه بهذه
العبارة بعثت من خير قرون بنى آدم قرناً فقراً حتى كنت من القرن
الذى كنت فيه (وفى حديث آخر اننا انفسكم نسبا وصرها وحسبنا
لم يزل الله تعالى ينقلنى من الاصلاب الطيبة الى الارحام الطاهرات
مصطفاً مهنذا لانتشعب شعبتان الا كنت فى خيرهما فانا خيركم نفساً
وخيركم اباً) ولا يخفى ان فى مقطع هذا الكلام * مقنعاً لطالب الحق من
ذوى الافهام * فيما سيق لاجله الكلام * بعون الملك العالم * (فنقول
وبالله اتوفق * وبيده ازمة التحقيق *) اعلم ان السلف اختلفوا فى ان
ابوى الرسول عليه السلام هل ماتا على الكفر ام لا (وذهب الى الاول جمع
منهم صاحب التيسير حيث قال فى تفسير قوله تعالى ولا تسأل عن اصحاب
الجحيم) قال ابن عباس رضى الله عنه ومحمد بن كعب القرطبي قال النبي

عليه السلام يوماً ليت شعري ما فعل ابواي فانزل الله تعالى ولا تسأل
 عن اصحاب الجحيم فلم يذكرهما حتى توفاه الله تعالى ثم قال ولما امر
 بتبشير المؤمنين وانداز الكافرين كان يذكر عقوبات الكفار فقام رجل
 وقال يا رسول الله اين والدي فقال في النار فحزن الرجل فقال عيه السلام
 ان والدك ووالدي ووالدا ابراهيم عليه السلام في النار فزل قوله تعالى
 ولا تسأل عن اصحاب الجحيم فلم يسأله شيئاً بعد ذلك وهو قوله تعالى
 لا تسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤم (وذهب الى اثنائي جماعة متمسكين
 بالاحاديث الدالة على طهارة نسبه عليه السلام عن دنس الشرك وشين الكفر
) ونفر من الجمع الاول قالوا بنجاتهما من النار منهم الامام القرطبي
 وانه قال ان الله تعالى احب اليه عليه السلام اباه وامه وامن به (ومن رام
 التفصيل في هذا المقام فلينظم تذكرته في سلك المطالعة) فان قلت اليس
 الحديث الذي ورد في احيائهما موضوعاً (قلت زعمه بعض الناس الا
 ان الصواب انه ضعيف لاموضوع) ولقد احسن الحافظ شمس الدين
 بن ناصر الدين الدمشقي حيث انشد لنفسه في كتابه مورد الصادي بعد
 ايراد الحديث المذكور . حي الله النبي مزيد فضل . على فضل وكان
 به رؤفاً . فاحي امه وكذا اباه . لايمان به فضلاً لطيفاً . فسلم فالقديم
 به قدر . وان كان الحديث به ضعيفاً . نص على كون الحديث المذكور
 ضعيفاً لاموضوعاً وهو معدود في طبقة الحفاظ (وقال الحافظ ابو
 حفص بن شاهين في كتاب النسخ والمنسوخ عن عايشة رضي الله عنها
 ان النبي عليه السلام نزل الى الجحون كثيراً حزينا فاقام به ماشاء ربه
 عز وجل ثم رجع مسروراً فقلت يا رسول الله نزلت الى الجحون كثيراً
 حزينا فاقمت به ماشاء الله ثم رجعت مسروراً وقال سألت ربي عز
 وجل فاحي لي امي فآمنت بي ثم ردها (وقال جلال الدين السيوطي

هذا الحديث اخرجه ابن شاهين هكذا في الناسخ والمنسوخ وجعله
 ناسخا للاحاديث الواردة في انه عليه السلام استأذن في الاستغفار لامة
 فلم يؤذن له (ويرد عليه ان النسخ لا يجري في الاخبار على ما بين في الاصول
) ولا يخفى وجهه على ذوى الاختبار (فالوجه ان يقال انه استأذن
 ربه في الاستغفار لامة فلم يؤذن له ثم استأذن ربه في وقت آخر فاذن له
) قال الحافظ فتح الدين بن سيد الناس في السيرة قد روى ان عبد الله
 بن عبد المطلب وآمنة ابنة وهب ابوى النبي عليه السلام اسلموا وان الله
 تعالى احيها له فأمن به وروى ذلك ايضا في حق جده عبد المطلب
 (ثم قال وهو مخالف لما اخرجه احمد بن زين العقيلي قال قلت
 يا رسول الله اين امي قال امك في النار قلت فاين من مضى من اهلك
 قال اما ترضى ان تكون امك مع امي في النار) (ثم قال وذكر بعض
 اهل العلم في الجمع بين هذه الروايات ما حصله ان النبي عليه السلام لم
 يزل راقيا في المقامات السنية صاعدا في الدرجات العلية الى ان قبض الله
 روحه الطاهرة اليه وازلفه بما خصه به لديه من الكرامة حين القدوم
 عليه فمن الجائز ان تكون هذه درجة حصلت له عليه السلام بعد ان
 لم تكن وان يكون الاحياء والايمان متأخرا عن تلك الاحاديث فلا
 تعارض (الى هنا كلامه) (واما ما ذكره الحافظ ابو الخطاب بن دحية
 الحديث ان ايمان امه زابيه موضوع يرده القرآن العظيم قال الله تعالى
 ولا الذين يموتون وهم كفار قال تعالى ويمت وهو كافر فمن مات كافرا
 لم ينفعه الايمان بعد الرجعة بل لو آمن عند المعاينة فكيف بعد الاعداء
) وفي التفسير انه عليه السلام قال ليت شعري ما فعل ابواي فنزلت
 ولا تسأل عن اصحاب الجحيم فدفع بما ورد من ان اصحاب الكهف
 يبعثون في آخر الزمان ويحجون ويكونون من هذه الامة تشريفا لهم

بذلك (اخرج ابن عساكر في تاريخه) (واخرج ابن مردويه في تفسيره من حديث ابن عباس مرفوعا اصحاب الكهف اعوان المهدي وقد اعتد بما يفعله اصحاب الكهف بعد احياهم عن الموت ولا بدع ان يكون الله كتب لابي النبي عليه السلام عمراً ثم قبضهما قبل استيفائهما ثم اعادهما لاستيفاء تلك اللخط الباقية وآمنا فيها فيعتد به ويكون تأخير تلك البقية بالمدة الفاصلة بينهما لاستدراك الايمان من جملة ما اكرم الله تعالى به نبيه عليه السلام كما ان تأخير اصحاب الكهف هذه المدة من جملة ما اكرموا به ليحوزوا شرف الدخول في هذه الامة) (واما قوله بل لو آمن عند المعاناة فكيف بعد الاعادة فردود بان الايمان عند المعاناة ايمان يأس فلا يقبل بخلاف الايمان بعد الاعادة) (وقد دل على هذا قوله تعالى ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه سئل القاضي ابوبكر العربي احداثة المالك عن رجل قال ان ابا النبي عليه السلام في النار فاجاب بانه ملعون لان الله تعالى يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة قال ولا اذى اعظم من ان يقال عن ابيه انه في النار) (وقال الامام السهيلي في الروض الاقف بعد ايراده حديث مسلم وغيره) (واما ان نقول ذلك في ابويه صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام لا تؤذوا الاحياء بسبب الاموات والله تعالى يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله) (وذكر القاضي عياض في الشفاء ان كاتب عمر بن عبدالعزيز قال بحضرته كان ابوي النبي عليه السلام كافرا فعزله وقال لا تكتب لي ابدا وفي الحلية لابن نعيم ان عمر لما سمعه قال ذلك وغضب غضبا شديدا وعزله عن الدواوين) (قال حافظ الدين الكردي في كتابه الموسوم بمناقب الامام الاعظم من تقرر انه مات على الكفر يباح لعنه الا والدي رسول الله عليه السلام فانه قد ثبت في الحديث الذي اورده الامام القرطبي في التذكرة وفي تفسيره ان الله تعالى احب له عليه

السلام اياه وامه فآمننا به عليه السلام ثم ماتا (فان قلت هذا مخالف
لكتاب الله والحديث الصحيح اما الاول فقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم
لما رأوا بأسنا وقوله عليه السلام ان ابى واباك في النار (قلت اما الحديث
فيحتمل ان يكون قبل الاحياء (والجواب عن قولهم ان الايمان
بعد معاناة العذاب لا يقبل اذا كان ذلك في ذكره اما اذا انشاء الله تعالى
تلك الحالة ثم آمن يقبل الا يرى انه تعالى احيى الذرية يوم الميثاق وبنته
واخذ منهم الميثاق كما جاء في التفاسير والاحاديث ثم انشأنا ذلك ابتلاءً
لنا كذلك في حق والدى الرسول عليه السلام يجوز ان يقع مثل هذا
الى هنا كلامه (وفي غنية الفتاوى سئل الشيخ الامام الاجل على بن سعيد
الرسغفنى عن قول بعض الناس ان آدم عليه السلام لما بدت منه تلك
الزلة اسود منه جميع جسده فلما اهبط الى الارض امر بالصيام
والصلوة فصام وصلى ابيض جسده ابيض هذا القول قال لا يجوز
في الجملة القول في الانبياء بشيء يؤدى الى العيب والنقص فيهم وقد
امرنا بحفظ اللسان عنهم لان مرتبة الانبياء ارفع وهم على الله تعالى
اكرم من سائر الخلق وقد قال عليه السلام اذا ذكر اصحابى فامسكوا
فلما امرنا ان لا نذكر الصحابة رضى الله عنهم بشيء يرجع ذلك الى العيب
والنقص فيهم فلان نمسك ونكف عن الانبياء عليهم السلام اولى واحق
الى هنا كلامه (واذا تقرر هذا فحق المسلم ان يمسك لسانه عما يخل
بشرف نبينا عليه السلام بوجه من الوجوه ولا خفاء في ان اثبات الشرك
في ابويه اخلال ظاهر . بشرف نسبه الطاهر . (وبالجملة هذه المسئلة
ليست من الاعتقادات فلا حظ للقلب منها (واما اللسان فحقه ان يصان
عما يتبادر منه النقصان خصوصاً الى وهم العامة الذين
لا يقدرون على دفعه وتداركه تمت الرسالة

الرسالة الثامنة

﴿ في حق الشهداء ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة على نبيه (وبعد فهذه رسالة في تحقيق القول بان الشهداء
احياء في الدنيا فنقول وبالله التوفيق قال الله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا
في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون (فان قلت هل فيه
دلالة على ان الشهداء احياء حقيقة (قلت نعم فانه نفى عنهم الموت اولاً
بطريق ابلغ حيث نهى عن ظن ذلك ثم اثبت كونهم احياء ثم اكده
باثبات ما به بقاء الحياة وهو الرزق فاي دلالة اوضح من ذلك (فان
قلت فما تقول في حق من انكر ذلك وقال هم احياء يوم القيمة وانما
وصفوا به في الحال لتحققه ودنوه (قلت خليك بان يحجر عن مطالعة
الكتاب . ولا يلق بمخاطبة اولى الباب . ليت شعري افلا يتدبرون
القرآن ام على قلوب اقفالها فان تخصيص الحكم بالشهداء وتقييد الحياة
بانها عند ربهم ينادى على بطلان ذلك القول ولكن لا حياة لمن ينادى
(فان قلت فما وجه تقييد حيوتهم بانها عند ربهم (قلت وجهه التنبيه
على ان حيوتهم ليست بظاهرة عندنا كحياة الملائكة (قال الامام القرطبي
في التذكرة ان الموت ليس بعدم محض بل هو انتقال من حال الى حال

(ويدل على ذلك ان الشهداء بعد قتلهم وموتهم احياء عند ربهم
يرزقون فرحين مستبشرين وهذه صفة الاحياء في الدنيا (واذا كان
هذا في الشهداء كان الانبياء بذلك احق واولى مع انه قد صح عن النبي
عليه السلام ان الارض لاتأكل اجساد الانبياء عليهم السلام وان النبي
عليه السلام قد اجتمع بالانبياء ليلة الاسراء في بيت المقدس وفي السماء
وقد اخبرنا عليه السلام بما يقتضى ان الله تعالى يرد عليه روحه حتى
يرد السلام على كل من يسلم عليه الى غير ذلك مما يحصل من جملة
القطع بان موت الانبياء انما هو راجع الى ان غيبوا عنا بحيث لاندرკهم
وان كانوا موجودين احياء وذلك كالحال في الملائكة فانهم موجودون
احياء ولا يراهم احد منا نوعا الا من خصه الله تعالى بكرامته من
اوليائه (الى هنا كلامه) فان قلت ظن القاضى البضاوى في تفسيره
ان الآية تدل على ان الانسان غير الهيكل المحسوس بل هو جوهر مدرك
بذاته لا يفنى بخراب البدن ولا يتوقف عليه ادراكه وتألمه والتذاه
(قلت اما دلالة الآية على ما ذكره فغير ظاهرة لانها انما نطقت بانهم
احياء حقيقة واما ان حيوتهم ليست بابدانهم فساكتة عنه (كيف وقد
نطقت الاخبار بان آثار الحيوية باقية في ابدانهم (منها ما روى نقلة
الاخباران معاوية رضى الله عنه لما جرى العين التي استبطنها بالمدينة
في وسط المقبرة وامر الناس بتحويل موتاهم وذلك في ايام خلافته بعد
احد نحو من خمسين سنة فوجد واعلى حالهم حتى ان السكل راوا
المسحاة اصابت قدم حمزة بن عبد المطلب رضى الله عنه فسال منه الدم
(وان جابر بن عبد الله رضى الله عنه اخراج اباه عبد الله بن خرام رضى الله
عنه كائما دفن بالامس (ومنها ما ذكر مالك عن عبد الرحمن بن ابى
صعصة انه بلغه ان عمرو بن الجموح وعبد الله بن عمر والانصارين

كانا قد حفر السيل قبرها وكان قبرها مايلى السيل وكانا في قبر واحد
وها من استشهد يوم احد فحفر عنهما ليغرا من مكانهما فوجدنا لم
يتغير كأنهما ماتا بالامس وكان احدهما قد جرح فوضع يده على جرحه
فدفن وهو كذلك فاهبطت يده من جرحه ثم ارسلت فرجعت كأنما
كانت وكان بين احد وبين يوم حفر عنهما ست واربعون سنة (وقال
الامام القرطبي في التذكرة وهكذا حكم من تقدمنا من الائمة ممن قتل
شهيداً في سبيل الله او قتل على الحق كانبائهم وفي جامع الترمذي في قصة
اصحاب الاخدود ان الغلام الذي قتله الملك دفن ثم اخرج في زمن
عمر رضى الله عنه واصبعه على صدغه كما وضعها حين قتل (ثم قال
الامام القرطبي وهذا اشهر في الشهداء من ان يحتاج فيها الى اكثار
) وروى كافة اهل المدينة ان جدار قبر النبي عليه السلام لما انهدم
ايام خلافة الوليد بن عبد الملك بن مروان بدت لهم قدم فخافوا ان
يكون قدم النبي عليه السلام فخرع الناس حتى روى لهم سعيد بن المسيب
رضي الله عنه ان جثة الانبياء عليهم الصلوة والسلام لا تقيم في الارض
اكثر من اربعين يوماً ثم ترفع وجاء سالم بن عبد الله بن عمر الخطاب
رضي الله عنه فعرف انها قدم جده عمر رضى الله عنه وكان رحمه الله
قتل شهيداً (واما القول بان الانسان غير الهيكل المحسوس ففيه تفصيل[*]
) قال الامام الرازي في تفسير قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله
امواتا بل احياء ولكن لا تشعرون لا يجوز ان يكون الانسان عبارة
عن هذا الهيكل المخصوص لان اجزاءه ابدا في النمو والذبول والزيادة
والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو
[*] قال صاحب الكشف قالوا يجوز ان يجمع الله تعالى من اجزاء الشهيد جملة
فيحييها ويوصل اليها انعيم وان كانت في حجم الذرة وقال مولانا سعد الدين في شرحه
اشارة الى اثبات الحياة البدنية لان الروحانية مشتركة بينهم وبين غيرهم (منه)

امر باق من اول عمره الى آخره وغير الباقي غير الباقي فالمشار اليه عند كل
 احد بقوله انا وجب ان يكون مغايراً لهذا الهيكل (ثم اختلفوا عند
 ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا ايش هو) والاقوال
 فيه كثيرة الا ان اسدها تحصيلاً وتلخيصاً انها اجزاء جسمانية سارية
 في هذا الهيكل سريان النار في الفحم والدهن في السمس وماء الورد
 في الورد (ثم المحققون منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول
 العمر الى آخره اجسام مخالفة بالمهية والحقيقة للاجسام التي منها ائلف
 هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها
 فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان النار
 في الفحم صار هذا الهيكل مستنيراً بنور ذلك الروح متحركاً بتحركه
 ثم ان هذا الهيكل ابدى في الذوبان والتخلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء
 باقية بجالها وانما لا يعرض لها التخلل لانها مخالفة بالمهية لهذه الاجسام
 القالية فاذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية
 الى عالم السماوات والقدس والظاهرة ان كانت من زمرة السعداء او
 الى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من جملة الاشقياء (قال الامام القرطبي
 في التذكرة بعدما ذكر الاحاديث الدالة على ان الروح جسم تأمل
 يا اخي وفقى الله واياك هذا الحديث وما قبله من الاحاديث ترشدك الى
 ان النفس والروح شيء واحد وانه جسم لطيف متشابه للاجسام
 المحسوسة يجذب ويخرج وفي اكفانه يلف ويدرج وبه الى السماء يعرج
 لا يموت ولا يفنى وهو مماله اول وليس له آخر وهو بعينين ويدين وانه
 ذوروح طيب وخيث وهذه صفة الاجسام لاصفة الاعراض (وقد
 اختلف الناس في الروح اختلافاً كثيراً اصح ما قيل فيه ما ذكرناه لك
 وهو مذهب اهل السنة (ثم قال وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى

فهو ملحد وكذلك من يقول بالتناسخ انها اذا خرجت من هذا
ركبت في شيء آخر حمار او كلب او غير ذلك هذا كلامه (فان قلت
يفهم من تقييده الشيء بآخر في قوله ركبت في شيء آخر انه لا بأس
في القول بانها تدخل في بدنها بعد ما خرجت منه وتتصرف فيه تصرف
الاحياء في ابدانهم يعني قبل الحشر (قلنا نعم ولا فساد فيه) وقد شهد
بذلك الاخبار (منها ما نقله الامام القرطبي في التذكرة عن ابن عمر
رضي الله عنهما انه قال بينما انا اسير بجنابت بدر اذ خرج رجل من الارض
في عنقه سلسلة يمسك طرفها اسود فقال يا عبد الله اسقني فقال ابن
عمر رضي الله عنهما لا ادري اعرف اسمي او كما يقول الرجل يا عبد الله
فقال لي الاسود لا تسقه فانه كافر فاجتذبه فدخل الارض قال ابن
عمر رضي الله عنهما فاتيت رسول الله عليه السلام فاخبرته فقال او قد
رأيت ذاك عدو الله ابو جهل بن هشام وهو عذابه الى يوم القيمة .
انتهى كلامه . الى هنا وجد الرسالة بخط المص



الرسالة التاسعة

﴿ في شخص الانساني ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان اطواراً نفساً وروحاً وجسماً . وجعل ذلك التركيب العجيب على خزائن اسراره طليماً . والصلوة على الرسل هداة السبل خصوصاً من هو اشرفهم اسماً واوفرهم قسماً . (اعلم ان الشخص الانساني يتظاهره الكثيف جسم ظلماني ناقص وكامل نام ذابل وبباطنه اللطيف جسم نوراني سار في الهيكل المحسوس سريان الماء في الورد والنار في الفحم كامل غير قابل للزوال حامل بصفات الكمال من العقل والفهم وبسره الشريف لطف رباني كل في وصفه اللسان ليس قرية وراء عبادان (قال الامام الرازي في التفسير الكبير انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس لان اجزائه ابداء في النمو والذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث هو هو باق من اول عمره الى آخره والباقي وغير الباقي فالمشار اليه عند كل احد بقوله انا وجب ان يكون مغايراً لهذا الهيكل (ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا اي شيء هو والاقوال فيه كثيرة الا ان اسدها تحصيلاً وتلخيصاً

لأنها اجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والدهن في السمسم والنار في الفحم (ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى آخره اجسام مخالفة بالمهية والحقيقة للاجسام التي منها يتألف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وسرت في هذا الهيكل سريان النار في الفحم صار هذا الهيكل مستيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحركه (ثم ان هذا الهيكل ابدى في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يمرض لها التحلل لانها مخالفة بالحقيقة لهذه الاجسام القالية فاذا فسد هذا القلب انفصلت تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السموات والقدس والظاهرة ان كانت من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من زمرة الاشقياء الى هنا كلامه (واذا تحققت ماتلونا عليك فقد وقفت على بطلان الاستدلال [١] بتخلل البدن واجزائه على ان وراء هذا البدن واجزائه امرأ مجرداً هو الانسان في الحقيقة وهو الذي يشر اليه كل احد بقوله انما لما عرفت ان الثابت به ان حقيقة الانسان وراء هذا الهيكل المحسوس ولا يلزم منه ان يكون مجرداً لجواز ان يكون جسماً لطيفاً على الوجه الذي ذكره الامام (وعلى فساد [٢] ما قيل ان كون المشار اليه باناجماً غير البدن واجزائه باطل انفاً من العقلاء بل بديهية (لانه ان اراد بالبدن واجزائه الهيكل المحسوس واجزائه كما هو الظاهر فقوله انه باطل باتفاق العقلاء فرية بلامرية ودعوى البديهية فيه باطلة بالبديهية وان اراد بهما مطلق البدن واجزائه فكلامه لا ياسب المقام اذ حينئذ لا يتم

[١] هذا الاستدلال مذكور في كتب الشيخين ابن سينا والسهروردي (منه)

[٢] قائله الدواني في شرح الهياكل (منه)

التقريب لانه ذكره في تعليل ما قيل انت وراء هذا البدن واجزاءه
فلا يكون النفس جسما اصلا (واذوققت على حقيقة الروح الانساني فقد
اطلعت على سر المعراج الجسماني وانكشف لديك قول عايشة رضى الله عنها
ما فقد جسم محمد عليه السلام ليلة المعراج ولكن عرج بروحه (هكذا
ذكر الحديث في الكشف (ومن غفل عن آخره تعسف في تأويله قائلا
والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج
للروح والجسد جميعا (انت حيوان بجسدك الكشيف مظهرك ظاهر
عالم الحركة اعنى مظهر الحس المسمى بعالم الملك ملك بجسمك اللطيف
مظهرك باطن عالم الحركة اعنى مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت انسان
بجوهرهك النظيف عن كدورات عالم الكون والفساد مظهرك عالم
السكون اعنى مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت (اما جسدك الكشيف
فهذا الهيكل المحسوس (واما جسمك اللطيف فذاك الروح الذي
يقبضه ملك الموت (واما جوهرهك النظيف فتلك النفس المجردة التي
يتوفاها الله تعالى حين مفارقتك عن الدنيا (ذكره الخطيب ابوبكر
عن مالك بن انس رضى الله عنه ان ملك الموت يقبض الروح والله تع
يتوفى الانفس حين موتها (قال الامام القرطبي في التذكرة ان الروح
جسم لطيف متشابه للجسام المحسوسة يجذب ويخرج وفي اكفانه
يلف ويدرج به الى السماء يعرج لا يموت ولا يفنى وهو عماله اول
واليس له آخر هو بعينين ويدين وانه ذوروح طيب وخيث وهذه
صفة الاجسام لاصفة الاعراض (وهذا غاية في البيان ولا عطر بعد
عروس (وقد اختلف الناس في الروح اختلافا كثيرا اصح ما قيل فيه
ما ذكرناه لك وهو مذهب اهل السنة انه جسم (ثم قال وكل من
يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد وكذلك من يقول بالتناسخ

(الى هنا كلامه) واذا انكشف لك حال الروح فقد وقفت على اسرار
 عالم البرزخ [١] واحوال القبر وما فيه من الالم واللذة الجسمانيين وانجلي
 عندك وجه كونه روضة من رياض الجنان . او حفرة من حفر النيران .
 وكان عندك حل شبهات المنكرين على طرف التمام (واعلم ان بين الجسم
 اللطيف المعبر عنه بالروح والجسد الكثيف المعبر عنه بالبدن بخار
 لطيف هو علاقة بين الروح والبدن وهو الذي يعبر عنه في الحكمة
 بالروح الحيواني فما دام ذلك البخار باقيا على الوجه الذي يصلح ان يكون
 علاقة بينهما فالحيوة قائمة وعند انطفائه وخروجه عن الصلاحية له
 تزول الحيوة ويخرج الروح عن البدن خروجا اضطراريا وكما يخرج
 الروح عن البدن خروجا اضطراريا كذلك قد يخرج عنه اختياريا
 ويعود اليه متى شاء وهو الذي سماه الصوفية بالانسلاخ وذلك مع بقاء
 العلاقة بينه وبين البدن لعدم انطفائه ذلك البخار اللطيف وعدم
 خروجه عن حد الصلاحية (وفي هنا ينكشف لك وجه قوله عليه
 السلام موتوا قبل ان تموتوا) قال بعض الكمل اعلم ان للحشر عاماً
 وخصاً واخص فالعام هو خروج الاجساد من القبور . الى الحشر
 يعني النشور . (والحشر الخاص هو خروج الارواح الاخرية من
 الاجسام الدنيوية بالسير والسلوك في حال حيوتهم الى عالم الروحانية
 لانهم ماتوا بالارادة عن الصفات الحيوانية النفسانية قبل ان تموتوا بالموت
 عن صورة الحيوانية) (والحشر الاخص هو الخروج من قبور الانانية
 الروحانية الى الهوية الربانية وهي مقام الحبيب فيبقى مع الله تعالى بلا
 هو في خلقه لي مع الله تعالى وقت لا يسعني فيه ملك مقرب وهو جبريل

[١] البرزخ ما بين الدنيا والآخرة من وقت الموت الى ان يبعث فمن مات
 فقد دخل البرزخ (منه)

عليه السلام ولا نبى مرسل وهو هويته عليه السلام (وهذا هو سر
 الوحدة التى اشير اليه فى قوله تعالى حم فان الحاء والميم ما به الاشتراك
 بين اسمى الرحمن ومحمد عليه السلام فافهم) انتهى كلامه (وكما ان الموت
 نوعان اضطرارى واختيارى كذلك الولادة نوعان اضطرارى بخاق
 الله تعالى ولادخل فيه للكسب والاختيار وذلك ظ واختيارى يحصل
 بالكسب وهو الذى اشار اليه عيسى عليه السلام ان يا بئ ملكوت
 السموات من لم يولد مرتين (ان استطعتم ان تغذوا من اقطار
 السموات والارض) بالتجرد عن الهيئات الجسمانية والعلقات البدنية
 (فانفذوا) لتتخرطوا فى سلك الارواح المذكوتية والنفوس الجبروتية
 اوصلوا الى الحضرة الالهية (لاتنفذون الا بساطان) اى
 بحجة بينة هى التوحيد والتجريد والتفريد بالعلم
 والعمل والفناء فى الله تعالى



الرسالة العاشرة

﴿ في شرح قوله عليه السلام - اخبركم ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله خالق البشر . رازق الحشر . والصلوة على محمد سيد البشر .
البشير المبشر الشفيع المشفع يوم الحشر . (وبعد فهذه رسالة في شرح
قوله عليه السلام ساخبركم بأول امرى دعوة ابراهيم وبشارة عيسى ورؤيا
امى التى رأته حين وضعتى وقد خرج منها نور اضاءت لها قصور الشام
اخرجه احمد بن حنبل وصاحب شرح السنة (وفي رواية النسفى
وفي السيران دعوة ابى ابراهيم وبشارة عيسى اخى عليه السلام ورؤيا
رأته امى آمنة خرج منها نور اضاءت له قصور بصرى) والمراد
بدعوة ابراهيم عليه السلام قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم الضميران
عائدان على الامة المسلمة المذكورة في قوله ومن ذريتنا امة مسلمة لك
اى ومن ذرية ابراهيم واسماعيل ولم يبعث من ذريتهما نبى غير محمد عليه
السلام (والمراد ببشارة عيسى عليه السلام قوله ومبشراً برسول يأتي
من بعدى اسمه احمد) قال الجوهري وبشرت الرجل ابشره بالضم
بشرا وبشورا من البشرى وكذلك الابشار والتبشير ثلث لغات والاسم
البشارة والبشارة بالكسر والضم (وفي القاموس التبشير كالابشار

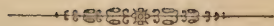
والبشور والاستبشار والبشارة الاسم منه كالبشرى وما يعطاه المبشر
ويضم فيهما وبالفتح الجمال وهو ابشر منه اى احسن واجمل واسمن
(وفى مجمل اللغة والبشير الحسن الوجه والبشارة الجمال وبشرت فلانا
ابشره تبشيرا وذلك يكون بالخير والشر فاذا اطلقت فالبشارة بالخير
والنذارة بالشر) ووافقه الجوهرى حيث قال والبشارة المطلقة
لا تكون الا بالخير وانما تكون بالشر اذا كانت مقيدة به كقول تعالى
فبشره بعذاب اليم (وفى شرح قول صاحب تلخيص الجامع وفى بشرتى
يشترط الصدق وجهل الحالف لان الركن افادة البشر اما الصدق
فلان البشارة اسم خبر يفيد تغير بشرة الوجه للفرح وان كانت
فى اللغة اسما لخبر يفيد تغير بشرة الوجه مطلقا الا انه غلب استعمالها
فى الاول وصار اللفظ حقيقة له بحكم العرف حتى لا يفهم منه غيره
وتغير بشرة الوجه للفرح لا يحصل بدون الصدق (واما اشتراط
جهل الحالف فلان تغير بشرة الوجه بالفرح لا يحصل بالخبر الثانى
) والاصل فيه قوله عليه السلام من اراد ان يقرأ القرآن غضا طريا كما
انزل فليقرأ بقراءة ام عبد قنبر ابو بكر وعمر رضى الله عنهما ليخبرا
بذلك فسبق ابو بكر رضى الله عنه (فان قيل الخبر الكاذب يغير بشرة
الوجه ايضا الا انه يزول بعد ظهور الكذب وبقاء شرط الحث ليس
بشرط لبقاء الحث كما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت ثم
خرجت فوجب ان يحث بالخبر الكاذب (قلنا لم توجد البشارة من كل
وجه لان فى السرور عند الاخبار قصورا لاحتمال الكذب وانما يتم بظهور
الصدق فاذا ظهر الصدق كان السرور تاما عند وجوده فيحث لوجود
الشرط واذا لم يظهر لم تكن البشارة موجودة من كل وجه فلم يحث
لان الحث وجد ثم زال بخلاف الدخول فوزان مسئلتنا ماذا حلف

لا يدخل الدار ولا يلبس السراويل او الخف فادخل احدي رجليه
دون الاخرى انتهى (ومن هنا تبين اهمال صاحب الهداية ومن
حذى حذوه في تصوير المسئلة القائلة من قال كل عبد بشرني بولادة
فلانة فهو حرفبشره ثلثة اعبد متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم
لخبر يغير بشرة الوجه ويشترط كونه سارا في العرف (وهذا انما يتحقق
من الاول حيث لم يذكروا شرط الصدق في البشارة (وقد غفل عن
الشرط المذكور صاحب الكشف ايضا حيث قال في تفسير قوله تعالى
وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات الآية والبشارة
الاخبار بما يظهر سرور الخبر به (ومن ثمه قل العلماء اذا قال لعبيده
ايكم بشرني بقدم فلان فهو حرفبشروه فرادا عتق اولهم لانه
هو الذي اظهر سروره بخبره دون الباقيين ولو قال مكان بشرني
اخبرني عتقوا جميعا لانهم جميعا اخبروه (ومنه البشارة لظاهر الجلد
وتبشير الصبح ماظهر من اوائل ضوئه (واما فبشرهم بعذاب اليم
فمن العكس في الكلام الذي يقصده الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزئ
به وتألمه واغتممه (قوله فمن العكس اى اطلاق اسم احد الضدين
على الآخر بتنزيل تضادها منزلة المناسب بواسطة تهكم ان قصد الهزؤ
والسخرية او تمليح ان قصد مجرد التظرف والاتيان بشئ فيه ملاحظة
وهنا القصد الى الاستهزاء بالكفرة ليزيد في غيظهم (كذا قال الفاضل
التفتازاني في شرحه للكشاف (ولا يعجني قوله وهنا القصد الى
الاستهزاء لان الظاهر من قوله تعالى قالوا اتخذنا هزؤا قال اعوذ بالله
ان اكون من الجاهلين ان الاستهزاء لا يجوز نسبته الى الله تعالى فالوجه
ان يقال ان الاستعارة المذكورة للتنبيه على ان السار لهم الاخبار بالعذاب
الاليم فما الظن بماوراءه (والجوهري لغفوله عن وجه هذه الاستعارة

بل لعدم وقوفه على كون البشارة حقيقة عرفية في الخبر السار غالباً
الاستعمال فيه بحيث كانت الحقيقة اللغوية متروكة قال وإنما تكون
بالشر اذا كانت مقيدة به كقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم (قال
صاحب الكشف في الاساس ومن المجاز تبشير الفجر وهي اوله التي
تبشر به كأنها جمع تبشير وهو مصدر بشر وفيه محائل الرشد وتبشير
ورأى الناس في النخل التبشير وهي البواكير انتهى) ومن ههنا تبين
ما في قول الجوهرى والتبشير البشرى وتبشير الصبح اوله وكذا
اوائل كل شئ ولا يكون منه فعل من الحلال فتأمل (وكان صاحب
الكشاف نسي ما قدمه في تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم من تأويله
الاستهزاء المذكور باللهو بانزال الهوان والحقارة بناء على ان
الاستهزاء لا يجوز على الله لانه متعال عن القبح والسخرية من باب
العبث والجهل (قال الامام الواحدى البشرى يراد الخبر السار الذى يظهر
اثره في بشرة المخبر ثم كثر استعماله حتى صار بمنزلة الاخبار والبشرة
على ما نقله الامام النووى في تهذيب الاسماء واللغات عن اهل اللغة ظاهر
جلد الانسان والادمة بفتح الهمزة والدال باطنه وبشر الرجل المرأة
من ذلك لانه يقضى بشرته الى بشرتها (وقال فيه ايضا البشر الادميون
سموا بشرا لظهورهم (قال ابو حامد السجستاني في كتابه المذكر
والمؤنث البشر يكون للرجل والمرأة وللجمع من الذكور والاناث
تقول هو بشر وهي بشر وهم بشر وهن بشر واما في الاثنين فهما
بشران وفي القرآن العزيز اتؤمن لبشرين مثلنا (وعلى وفق هذا ورد
قول صاحب القاموس البشر حركة الانسان ذكرا كان او اناى واحدا
اوجما وقديشى ويجمع ابشارا (واما الجوهرى فقد اخطأ فيه حيث
قال والبشر الخلق (اقول وما قدمناه من ان البشارة مشروطة بجهل

المخبر بما اخبر به باطابق من اهل اللغة والعرف تبين ان في نص الكتاب
 والحديث المنقولين فيما تقدم دلالة على ان الانبياء السابقين لم يخبروا بنبي
 اسرائيل باتيان نبينا محمد عليه السلام ولم يبشروا به بخصوصه (فما ذكره
 صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا
 من سفه نفسه الآية بقوله وروى ان عبدالله بن سلام دعا اخي اخيه
 سلمة ومهاجرا الى الاسلام فقال لهما قد علمنا ان الله تعالى قال
 في التوراة اني باعث من ولد اسماعيل نبيا اسمه احمد فمن آمن به فقد
 اهتدى ورشد ومن لم يؤمن به فهو ملعون فـالم سلمة وابي مهاجران
 يسلم فزلت) منظور فيه لانه صرح في بشارة موسى عليه السلام بانيانه
 عليه السلام معيناله باسمه الخاص فيكون مخالفا لنص الكتاب والحديث
 (لا يقال ان اليهود حرفوا التوراة وغيروا ما هو متعلق بنبينا من
 الاوصاف وغيره فزال حكم تلك البشارة الحاصلة بما في التوراة فصح
 ان يكون عيسى عليه السلام مبشرا بانيانه عليه السلام لمن في عصره
 الغافلين عن البشارة السابقة (لانا نقول تحريف التوراة وتغيير ما فيه
 من اوصاف نبينا عليه السلام انما كان بعد عيسى عليه السلام وفي قوله
 تعالى ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وكذا في قوله يا بني
 اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة دلالة
 على انها لم تكن محرفة بعد وايضا نسبته عليه السلام البشارة الى عيسى
 عليه السلام دون موسى عليه السلام ظاهرة في عدم البشارة من قبله
 والا لكان المناسب ان يقول وبشارة اخي موسى عليه السلام لتقدمه
 (والظاهر عندي ان في قوله اسمه احمد تحريفا من الناسخ (شهد
 لذلك ما في التيسير من ان نزول الآية في مهاجرين اخي عبدالله بن
 سلام وكان لعبد الله ابنا اخ سلمة ومهاجر دعاها الى الاسلام وقال

لهما اتبعا دين محمد عليه السلام الذي كنا نقرأ في التوراة انه من ولد
 قيدار بن اسماعيل العربي راكب الجمل اسمه احيد يحيد امته عن انصار
 ملعون من ترك شريعته ومنهاج دينه (الى هنا كلامه) وبالجمل ما شتهر
 في الخطب من توصيفه عليه السلام بالمبشر في التوراة والزبور والانجيل
 لا يخلو عن الخلل فتأمل (قوله رؤيا امي اى في النوم) قال في التيسير
 في تفسير سورة يوسف عليه السلام رأى يرى رؤية بالعين ورأى
 يرئى رأيا بالقلب ورأى يرى رؤيا في المنام وكلام الجوهرى حيث
 قال في الصحاح الرؤية بالعين يتعدى الى مفعول واحد وبمعنى العلم
 يتعدى الى مفعولين يقال رأى زيدا علما ورأى رأيا ورؤية خلو
 عن الفرق المذكور (وكذا كلام صاحب القاموس حيث قال الرؤية
 النظر بالعين والقلب ورأته رؤية ورؤيا) ثم انه لم يصب في قوله الرؤية
 النظر بالعين لان النظر تأمل الشئ بالعين صرح به الجوهرى وهو
 معترف به حيث قال نظره تأمله بعينه (قوله قصور بصرى قال ياقوت
 الحموى فى معجم البلدان بصرى بالقصر والضم فى موضعين احدهما
 بالشام من اعمال دمشق وهى قصبة كورة حوران مشهورة عند العرب
 قديما وحديثا فتحت فى سنة ثلث عشرة والآخرى قرية من قرى
 بغداد قرب عكبراو انتهى كلامه (والمراد فى الحديث هى الاولى
 لمكان قوله صلى الله عليه وسلم فى رواية اخرى قصور
 الشام والمحمد لله على التمام



الرسالة الحادية عشر

﴿ في تحقيق المشاكلة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المنزه عن مشاكلة الغير . وبيده الخير . ولانسبة للشر اليه
والسلام على فخر الامام . محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله الكرام .
وحبه العظام . (وبعد فهذه رسالة رتبناها في تحقيق المشاكلة وتفصيل
مايتعلق بها من القيل والقال . وتحصيل المقال . بدفع الشبهة ورفع
الحجاب . عن مواضع الارتباب والاشكال .) فقول وبالله التوفيق (قال
العلامة الزمخشري في تفسير قوله تعالى ان الله لا يستحي ان يضرب مثلاً
مابعوضة ويجوز ان يقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا اما يستحي
رب محمد ان يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت فجاءت على سبيل المقابلة
واطباق الجواب على السؤال وهو فن من كلامهم بديع وطرز عجيب
(منه قول ابى تمام . من مبالغ افشاء يعرف كلهما . انى بنيت الجار قبل
المنزل . وشهد رجل عند شرح فقال لك لسبب الشهادة فقال الرجل
انها لم تجعد عنى فقال لله بالادك وقبل شهادته فالذى سوغ بناء الجار
وتجعيد الشهادة هو مراعاة المشاكلة ولولا بناء الدار لم يصح بناء الجار
وسبوت الشهادة لامتنع تجعيد الشهادة (والله درامر التنزيل واحاطته

يقنون البلاغة وشعبها لا تكاد تستغرب منها فإلا عثرت عليه فيه على
اقوم منهاجه . واسد مدارجه . (الى هنا كلامه) وقال الفاضل
التفتازاني قوله ويجوز ان يقع يعنى ان المشاكاة فن غير الاستعارة لكن
ظاهر انه ليس بحقيقة ووجه التجوز ليس بظاهر ولذا قال هو فن بديع
وطرز عجيب (وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في
مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز على ما قال فالذى سوغ الى قوله
لا متع تجعدها (ولا خفاء في انه يمكن في بعض صور المشاكاة اعتبار
الاستعارة بان شبه انقباض الشهادة عن الحفظ بتجعيد الشعر لكن
الكلام في مطلق المشاكاة سيما مثل قوله اطبخوا الى جبة وقيصا
(وقال صاحب الكشف اراد شريح انه يرسل الشهادة ارسالا من غير
تأويل روية كالشعر السبط المسترسل فاجاب بانها لم تقبض عنى بل انا
واقف من نفسى بحفظ ما شهدت فاستر سالى لقوة تحقيق اياها
واستحضارى اولها واخراها فشبه انقباض الشهادة عن الحفظ وتأنيها
على القوة الذاكرة بتجعيد الشعر واستعمل التجعيد في مقابلة السبوة
ولو لا تقديم السبوة اولاً فانها استعارة لايحة لم يحز ان يقال لم تجعد
اعدم ظهوره قبل المقابلة وهذا من المشاكاة المحضة الا ان فيها شائبة
الاستعارة بخلاف نحو قوله قلت اطبخوا الى جبة وقيصا (والافشاء
الاخلاط يقال هو من افشاء الناس اذا لم يعلم ممن هو ومراد ابى تمام
فى البيت وهو يمدح ابى الوليد بن القاضى احمد بن ابى داود التميمي
لانه اذا باغ الافشاء فللمعارف والاعلام اولى اى اخترت اولاً جاراً
لايصاب جواره ولا ينقص جواره ثم بنيت الدار حول حريمه
لاستمطر من ديم كرم خيمه (وفى الكلام تلميح الى قوله عليه السلام
الجار ثم الدار (وقول شريح لله بلادك تعجب من بلاده وانه خرج منها

فاضل مثله وهذه عادتهم فيما يعظمونه ان ينسبوه اليه تعالى اى لله
لا لغيره وهو اباغ من ان يقال لله انت لانه من باب الكناية وكذا
قولهم لله درك اوله ابوك واهذا اكثر مالم يكثر الاصل (قوله قلت
اطبخوا الى آخره مصراعه الاول . قالوا اقترح شيئا نجداك طبخه .
اقترح من اقترحت عليه شيئا اذا سالت اياه وطلبتة على سبيل التكليف
والتحكم) وفي المصادر الاقتراح چیزی بحكم از کسی درخواست
ويعدى بعلى و چیزی در وقت خویش بكفتن لا من اقترح الشيء
ابتدعه ومنه اقتراح الكلام لارتجاله كما سبق الى بعض الاوهام لانه
لا يناسب المقام وايضا الاقتراح بهذا المعنى لا يتعدى بعلى (والمراد
ان المضيفين قالوا للضيف تطفأ وتكرماً على ما يقتضى جودهم الخلق
وكرمهم الغريزي اسال طعاما شياً سأل الزام وحكم علينا ولما كان
مقصود الشاعر بيان كمال لطفهم واحسانهم للاضياف لم يناسب حمل
الاقتراح على الارتجال والسؤال بلا تأمل (ونجد مجزوم جواباً للامر
من اجاد الشيء اذا حسنه) اطبخوا اى خيطوا عبر به عنه لوقوعه
في صحبته تحقيقاً (ومما ذكره الفاضل التفتازانى بقوله وظاهر كلامهم ان
مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذلك جهة التجوز والجواز
تين ان المراد من الصحبة في قولهم ان العلاقة في المشاكلة هي الصحبة
التحقيقية او التقديرية مصاحبة مدلولي اللفظين لا مصاحبة اللفظين
ومرجعهما الى مجاورتهما في الخيال (ولذلك اى ولدخول المشاكلة
في النوع المذكور من المجاز لم يذكرها مستقلة بالعنوان المذكور
في البيان) وبما قررناه انضح فساد ما قيل والحق ان عدوها اى عد
الصحبة المذكورة علاقة باعتبار انها دليل المجاورة في الخيال فهي العلاقة
في الحقيقة والا فالمصاحبة في الذكر بعد الاستعمال والعلاقة تصحيح

الاستعمال فتكون قبله على ان منشأ الغفول عن تعميم الصيغة
 للتقديرية فان المتأخر عن الذكر انما هو الصيغة التحقيقية واما الصيغة
 التقديرية فتقدمة عليه (قال صاحب المفتاح ومنه اى من اقسام الذى
 يرجع الى المعنى المشاككة وهى ان يذكر الشئ بافظ غيره لوقوعه
 فى صحبته كقوله . اقترح شيئا نبدلك طبخه . قلت اطبخوا الى جبة
 وقيصا . (وقوله عز وجل صبغة الله) وقوله تعالى فمن اعندى عليكم
 (وقوله تعالى ومكر او مكر الله) وقوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا اعلم ما فى
 نفسك (وقوله تعالى بل يدها مبسوطتان) وقوله تعالى وجزاء سيئة
 سيئة مثلها (ولا يخفى عليك بعدما وقفت على ان المشاككة قد تكون
 بذكر اشئ بافظ غيره لوقوعه فى صحبة مقابله ما فى تعريفه للمشاككة
 من القصور وتامه بزيادة قوله او صحبة ما يقابله حتى يتنظم قوله انها لم
 تجعد عنى وقول الامام الشافعى رضى الله عنه من طاله لحيته تكوسج عقله
 وقوله عليه السلام فقد صدق الله وكذب بطن اخيك (قال العلامة
 الزمخشري فى تفسير سورة النحل وعن النبي عليه السلام ان رجلا جاء
 اليه فقال ان اخى يشتكى بطنه فقال اسقه العسل فذهب ثم رجع فقال
 سقيت فما نفع فقال اذهب واسقه عسلا فقد صدق الله وكذب بطن
 اخيك فسقاه فشفاه الله تعالى فبرأ كأمنا انشط من عقال (وفى الكشف
 قوله صدق الله وكذب بطن اخيك من باب المشاككة) واهذا حسن
 موقعه جدا قال فى شرح المفتاح فى بيان قوله تعالى تعلم ما فى نفسى ولا
 اعلم ما فى نفسك ولذا لا يطلق لفظ النفس عايه تعالى وان اريد به الذات
 لا مشاككة (اقول هذا ايضا مردود لوقوع اطلاقه عليه تعالى بلا
 مشاككة فى قوله تعالى ويحذركم الله نفسه الآية وقوله عليه السلام لا اثنى
 ثناء عايك انت كما اثنيت على نفسك (ثم ان قوله وان اريد به الذات

محل نظر لانه يلزم ان لا يطلق الذات ايضا الا بطريق المشاكلة ان كان
 المانع للاطلاق من جهة المعنى ولم يقل به احد وان كان من جهة اللفظ
 فالمشاكلة لاتدفعه كما لا يخفى (وقال في قوله تعالى بل يدها مبسوطتان
 مشاكلة مع قول اليهود يد الله مغلولة ومع قوله غلت ايديهم كما ذكره
 لكن التحقيق ان بسط اليدين كناية عن الجود التام ولما لم يمكن ههنا
 المعنى الاصلى كان مجازا متفرعا على الكناية كما مروح فلا مشاكلة
 (اقول ليت شعري ما الفرق بين المجاز المرسل والكناية حتى كان
 وجود الاول مصححا لتحقيق المشاكلة في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة
 مثلها والمشاكلة محسنة له وكان وجود الثانى مانعا لتحقيق المشاكلة
 في قوله تع بل يدها مبسوطتان (والحق ان الفرق بينهما تحكم وقال
 فان كان بين ذلك الشئ والغير علاقة مجوزة للتجاوز من العلاقات
 المشهورة فلا اشكال وتكون المشاكلة موجبة لمزيد الحسن كما بين السيئة
 وجزائها وان لم يكن كما بين الطبخ والحيطة فلا بد ان يجعل الوقوع
 في الصحبة علاقة مصححة للمجاز في الجملة والا فلا وجه للتعبير عنه
 (اقول قوله فلا اشكال محل اشكال اذح يكون ذكر ذلك الشئ بالفظ
 غيره لتلك العلاقة المجازية لالوقوعه في صحبته فلا يكون مشاكلة
 بل مجازا مرسلا كما لا يخفى تم الرسالة

الرسالة الثانية عشر

﴿ في الاستخلاف للخطبة والصلوة في الجمعة ﴾

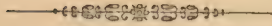
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله . والصلوة على نبيه . (قال في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث يستخلف) اقول يعني يجوز له ان يقيم الغير مقامه لاقامة الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة بلافويض من السلطان لان اقامة الجمعة لا تكون بدونها فجواز الاستخلاف لاقامة الجمعة متضمن لجواز الاستخلاف للخطبة (وعبارة الخلاصة حيث قال له ان يستخلف وان لم يكن في منشور الامام ان يستخلف صريحة فيما ذكرناه لان مايكتب في منشورها انما هو الاذن بان يستخلف خطيباً آخر مقامه) ثم ان التعليل المذكور في الهداية بقوله لانه على شرف القوات لتوقته فكان الاذن له اذنًا بالاستخلاف دلالةً يفصح عما ينشأ لان كونه على شرف القوات كما يدل على كون الامر باقامة الجمعة اذنًا بالاستخلاف في الصلوة كذلك يدل على كون الامر المذكور اذنًا بالاستخلاف في الخطبة مع وضوحه قد خفي على من قال ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلاً وللصلوة ابتداء بل بعدما احدث

الامام (وهذا معنى ما قال في الهداية بخلاف المأمور باقامة الجمع حيث
 يستخلف الخ فركب غلطاً . وارتكب شططاً .) اما انه ركب الغلط
 فلتصريحه بعدم جواز الاستخلاف للخطبة اصلاً (واما انه ارتكب
 شططاً فلحمله كلام صاحب الهداية على ما لا يتحمله) ثم قال ووجهه
 ان الخطبة والامامة بعدها من افعال السلطان كالقضاء فلم يحز غيره الا
 باذنه فاذا لم يوجد لم يحز (ولا يخفى ما فيه من الخلل الا انه ان اراد
 بالاذن في قوله فلم يحز غيره الا باذنه الاذن اصرح فلا يكون صحيحاً
 لما عرفت من كفاية الاذن دلالة) وما ذكره من كونها من افعال
 السلطان لا يقتضى ذلك فلا يتم التفريع ايضاً وان اراد به ما يعي الاذن
 دلالة كما هو مقتضى التفريع المذكور فان ما قدمه انما يقتضى ذلك
 فلا يتم التقريب لما عرفت من تحقق الاذن دلالة للاستخلاف في الخطبة
) ثم قال وتحقيقه الخ وطول ذيل المقال ولم يأت بما يعين مادعاه او يعين
 مادعاه وبعد هذا كله تصلف وقال هذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون
 وان شئت تحقيق المقام . بتلخيص الكلام . على وجه يتضمن تلخيصه
 من الاوهام . فليرجع الى ما مليناه من الفرائد والفوائد حيث قلنا ومن
 شرائطها الاذن لاقامتها او ما يقوم مقامه والاذن المعتبر ما يكون من
 السلطان او ما ينوب منابه والقاضى من النواب في هذا الباب (ثم الاذن
 قد يكون عبارة وقد يكون دلالة انتهى المنقول عن الفرائد قوله ذالان
 لاقامتها هذا الشرط اذا لم يكن الامام السلطان فالشرط في الحقيقة
 احداً الامور اقامة السلطان بنفسه او الاذن منه او ما يقوم مقامه (قوله
 او ما يقوم مقامه وهو اجتماع الناس على رجل يصلى بهم عند فقد
 السلطان او تعذر الوصول اليه) قال الامام السرخسى في المبسوط لم يذكر
 انه لومات من يصلى الجمعة بالناس فاجتمعوا على رجل فصلى بهم هل

يجزئهم ذلك والصحيح انه يجزئهم فقد ذكر ابن رستم عن محمد
 رضى الله تعالى انه لومات عامل الحديبية فاجتمع الناس على رجل فصلى
 بهم الجمعة اجزأهم لان عثمان رضى الله عنه لما حصر اجتمع الناس على
 على رضى الله عنه فصلى بهم الجمعة ولان الخليفة انما يأمر بذلك نظراً
 منه لهم فاذا نظروا لانفسهم واتفقوا عليه كان ذلك بمنزلة امر الخليفة
 اياه. (قوله او ماینوب منابه كصاحب الشرط) قال الامام المطرزی فی المغرب
 صاحب الشرط فی باب الجمعة یراد به امیر البلدة کامیر بخارا (وقيل هذا
 على عاداتهم لان امور الدين والدنيا كانت ح الى صاحب الشرط) فاما
 الآن فلا (قوله والقاضى من النواب فی هذا الباب يعنى يصح اقامة
 الجمعة والاستخلاف فيها باذن القاضى لانه من جملة النواب الذين اعتبر
 اذهم فی باب الجمعة) وجه ذلك على ما ذكره الامام السرخسى فی المبسوط
 ان اقامة الجمعة من امور العامة وقد فوض الى القاضى ما هو من امور
 العامة فنزل منزلة الامام فی الاقامة والاستخلاف (قوله وقد يكون دلالة
 كالاذن الثابت للامام بان يستخلف غيره فی اقامة الجمعة عند حدث
 يمنعه عنها فی ضمن تعيينه الامامة قالوا ان الجمعة موقته تقوت بتأخيرها
 عند العذر اذا لم يستخلف فالامربا قامتها مع علم الوالى انه قد يعرض
 ما يمنعه من الاقامة يكون اذناً بالاستخلاف دلالة انتهى ما نقلناه (واذ
 قد عرفت ان استخلاف الامام انما يجوز اذا كان معذوراً بعذر يشغله
 عن اقامة الجمعة فی وقتها واما اذا لم يكن معذوراً اصلاً او كان معذوراً
 لكن يمكن ازالة عذره واقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا يجوز
 الاستخلاف بناء على ان الاصل عدم الاستخلاف وجوازه بالاذن عبارة
 او دلالة وهو مفقود فی الصورتين (فقد وقفت على فساد ما فعله الائمة
 فی زماننا حيث يحضرون الجامع بلا عذر ويستلحفون الغير فی اقامة

الجمعة (بقى ههنا دقيقة اخرى وهى ان اقامة الجمعة عبارة عن امرين
الخطبة والصلوة والموقوف على الاذن هو الاول دون الثانى اذلا حاجة
فيه الى الاذن (ويدل عليه المسئلة القائلة لو ان الامام اذا سبقه الحدث
بعد فراغه عن الخطبة فامر رجلا باقامة الجمعة ان كان المأمور ممن قد
شهد الخطبة جاز (ووجه الدلالة ظاهر لان الاذن لم يوجد فى الصلوة
المذكورة لا صريحا وذلك واضح ولا دلالة لعدم خوف الفوات فان
الامام قادر على ازالة الحدث واقامة الصلوة قبل خروج الوقت (ومن
ههنا اتضح ان المراد من الاستخلاف لاقامة الجمعة الاستخلاف للخطبة
لا الاستخلاف للصلوة كما توهمه القائل السابق ذكره



الرسالة الثالثة عشر

﴿ في تفضيل الانبياء على الملائكة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم بنى آدم . وفضله على كثير من مخلوقاته تفضيلا .
والصلوة على خير البرية محمد الذي بلغ احكام الشريعة وفصلها تفصيلا .
وعلى آله واصحابه خير اصحاب واكرم آل . مالمع سراب وملع آل .
(وبعد فهذه رسالة في تفصيل ما قيل . في امر التفضيل . قال صاحب
المواقف لاتزاع في ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة السفلية
الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية (فقال اكثر اصحابنا
الانبياء عليهم السلام افضل . وعليه الشيعة واكثر الملل .) وقال
المعتزلة وابو عبدالله الحلي والقاضي ابوبكر منا الملائكة افضل وعليه
الغلاسفة (وقال صاحب الكشف في تفسير سورة بنى اسرائيل المسئلة
مختلف فيها بين اهل السنة والجماعة) منهم من ذهب الى تفضيل
الملائكة وهو مذهب ابن عباس رضى الله عنهما واختيار الزجاج على ما نقله
صاحب التقريب (ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر افضل
مطلقا ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم
عموم الملائكة على عموم البشر) وهذا ما عليه اصحاب ابى حنيفة وكثير

من الشافعية والاشعرية (و منهم من عمم تفضيل الكمل من نوع
 الانسان نياً كان او وليا) (و منهم من فضل الكرويين من الملائكة
 مطلقاً ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم
 البشر) (وهذا ما عليه الامام فخر الدين الرازي) (وبه يشعر كلام
 الغزالي في مواضع عديدة من كتبه) (واقوى ما تمسك به المعتزلة فيما ذهبوا
 اليه من امر التفضيل قوله تعالى لن يستكف المسيح ان يكون عبداً لله
 ولا الملائكة المقربون قال صاحب الكشف في تفسير قوله تعالى
 ولا الملائكة المقربون ولا من هو اعلى منه قدراً واعظم منه خطراً وهم
 الملائكة انكروا بيون الذين حول العرش كجبريل وميكائيل واسرافيل
 ومن في طبقتهم) (فان قلت من اين دل قوله تعالى ولا الملائكة المقربون
 على ان المعنى ولا من فوقه) (قلت من حيث ان علم المعاني لا يقتضي غير
 ذلك وذلك ان الكلام انما سيق لرد مذهب النصارى وغلوهم في رفع
 المسيح عليه السلام عن منزلة العبودية فوجب ان يقال لهم لن يرفع
 عيسى عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كانه قيل لن يستكف
 الملائكة المقربون من العبودية فكيف بالمسيح) (ويدل عليه دلالة ظاهرة
 بنية تخصيص المقربين لكونهم ارفع الملائكة درجة واعلاهم منزلة
) (لا يذهب عليك انه على تقدير تمام ما ذكر لا يقوم حجة على من يفضل
 بعض الناس او جنسهم على جنس الملائكة او جميعهم فان تفضيل الانسان
 من حيث هو انسان على الملائكة من حيث هي هي او تفضيل بعض افراد
 الانسان على جميع الملائكة كتفضيل محمد عليه السلام على كلهم لا ينافي
 تفضيل الملائكة المقربين على المسيح عليه السلام كما نقول الرجل
 خير من المرأة باعتبار الجنس) (ولا ينافي في كون بعض النساء كمریم
 مفضلاً على كثير من الرجال باعتبار شرفها وقربها وكرامتها عند الله

تعالى (وبعد النزول عن هذا نقول ان الثابت بما ذكر فضل المقرين
من الملائكة على جنس البشر لافضل كلهم عليه فالاحتجاج المذكور انما
ينطبق على ما عزى الى الامام الرازي لاعلى ما عزى الى المعتزلة (ومن
قال ان هذا كاف في ابطال القول بان خواص البشر افضل من خواص
الملك فكأنه غافل عن الاحتجاج عن طرف المعتزلة على اثبات
مذهبهم لاعلى ابطال قول بعض المخالفين لانه لايجدى نفعا فيما زعموه
(وانما قلنا على تقدير تمام ما ذكر لان في تمامه نظرا وذلك ان الذي
يقتضيه علم المعاني ويساعده الذوق الخالي عن العصبية من الجانبين هو
انه لا يستكشف المسيح ولا من هو اولى منه بان يرفع شأنه عن العبودية
ويتوهم الاستكشاف منه ولا شك ان الملائكة عليهم السلام لاسيا المقرين
منهم لهم من التصرف في الاكوان باذن الله تعالى والاطلاع على المغيبات
باطلاع منه تعالى مالا يقاس خوارق عيسى عليه السلام به (وكفى
بما جرى على المؤتفكات بريشه من جناح جبريل عليه السلام آية وكان
سبب ترفع النصارى عيسى عليه السلام عن هذا ما فيه من العلم
والقدرة الخارجين عما القوه في البشر فورد الكلام رداً لهم على
مقتضى مذهبهم وليس اكلام مسوقا لحديث التفضيل (وهذا بين
مكشوف) ومن [١] ذكر في تقرير مظنة الاستكشاف تجرد عيسى عليه السلام
بدل اطلاعه على المغيبات وقال التجرد والروحانية التي في عيسى عليه
السلام من جهة انه لا اب له (ثم قال وهذا في الملائكة اقوى لانهم لا اب
لهم ولا ام لم يصب اذ لا دخل لوصف التقرب في هذا المعنى لانه من
خصائص جنسهم انما دخله في الاطلاع على المغيبات (واما الجواب [٢] بانه

[١] سعد الدين

[٢] صاحب الغرابة والقاضى

رد على الذين يقولون الملائكة آلهة ايضا واورد عليه ان قوله تعالى ولا تقولوا ثمة صريح في الاختصاص بالنصارى وكذلك السوابق ودفع [١] بان سوق الآية وان كان للرد على النصارى لكن ادج فيه الرد على عبدة الملائكة المشاركون اهتم في رفع بعض الخلقين عن مرتبة العبودية الى درجة المعبودية وادعاء انتسابهم الى الله تعالى بما هو من شوائب الالهية وخص المقربون لانهم كانوا يعبدونهم دون غيرهم ورد [٢] بان هذا لا ينفي الدلالة على فوقية الثاني كما هو مقتضى علم المعاني (ويمكن ان يمنع بقاء الدلالة فان مقتضى علم المعاني عند اتحاد المخاطب واما عند اختلافهما فلا يتعين طريق الترقى باقتضاء علم المعاني اياه) واما الجواب [٣] بان المراد بالعطف المبالغة باعتبار التكثير دون اعتبار التكبير كقولك اصبح الامير لا يخالفه رئيس ولا مرؤس فيكون مقتضى علم المعاني مرعيا بهذا الاعتبار ففيه ان وصف الملائكة بالمقرنين يأباه فان موجب ماذكره تعميم النفي للجنس (ومهم [٤] من قال في رد الاستدلال على الوجه المذكور بان ماذكر انما يصاح رد للنصارى على وجه المبالغة وطريقة الترقى اذا كان مسلما عندهم ان الملائكة افضل من عيسى عليه السلام واعلى قدراً ودون ذلك خطر القتاد كيف وهم يرفعون درجته الى الالهية (ورد بان الشرط تسليمهم او كون المعنى المقتضى للاستنكاف فيهم اظهر وقد تحقق الثاني) ومما تمسكوا به في المطلب المذكور قوله تعالى ولقد كرّمنا بنى آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً (قال صاحب الكشف هو ما سوى الملائكة وحسب بنى آدم تفضيلاً ان ترفع عليهم الملائكة وهم هم ومنزلتهم عند الله تعالى منزلتهم (والعجب من الجبهة كيف

[١] قطب [٢] سعد الدين [٣] قاضى [٤] صاحب الكشف

عكسوا في كل شيء وكابروا حتى جسرتهم عادة المكابرة على العظيمة
التي هي تفضيل الانسان على الملك وذلك بعد ما سمعوا تفخيم الله تعالى
امرهم وتكبيره مع التعظيم ذكرهم وعلموا اين اسكنهم واني قريبهم
وكيف تزلهم من انبيائه منزلة انبيائه من امهم ثم جرهم فرط التعصب
عليهم الى ان افقوا قولاً منها قالت الملائكة ربنا انك اعطيت بني آدم
الدنيا يا كلون منها ويتمتعون ولم تعطنا ذلك فاعطنا في الآخرة فقال
وعزتي وجلالي لا اجعل ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان
وروا عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنه انه قال المؤمن اكرم على الله تعالى
من الملائكة الذين عنده (ومن ارتكبهم انهم فسر واكثروا بمعنى جميع
في هذه الآية وخذلوا حتى سلبوا الذوق فلم يحسوا ببشاعة قولهم
وفضلناهم على جميع ممن خلقنا على ان معنى قولهم على جميع ممن
خلقنا اشجى لخلقهم واقدى لعيونهم واكثرهم لا يشعرون (فانظر الى
تمحلهم وتشبههم بالنسأويلات البعيدة في عداوة الملاء الاعلى كان جبريل
غاضهم حين اهلك مداين قوم لوط قتلك السخيمة لا تخل عن قلوبهم
الى هنا كلامه بعبارة الشنيعة . وترهاته الفظيعة . الى ان يجب تنزيه
الكتب عنها فضلاً عن تغيير كتاب الله تعالى (ولا يخفى ما فيه من
الجرأة على رد الاحاديث الصحيحة كما هو دأبه في هذا الكتاب فان
الذي رده اولاً رواه محيي السنة في المصايح ومعالم التنزيل واليهيقي
في شعب الايمان عن جابر رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قال لما
خلق الله تع آدم وذريته قالت الملائكة يارب خلقتهم يا كلون ويشربون
وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا وانا الآخرة فقل لا اجعل من
خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن قلت له كن فكان (والذي رده
ثانياً قد رواه ابن ماجه عن ابي هريرة رضي الله عنه يقول قال رسول الله

عليه السلام المؤمن اكرم على الله تعالى من بعض ملائكته (ثم انه لا اختصاص للخلاف في هذه المسئلة بالاشاعرة وان مذهبهم ليس تفضيل افراد البشر كلهم على الملائكة (وقد وقفت على ذلك فيما تقدم (فقولاه والعجب من المجبرة موضع عجب (ولقد احسن من قال . ما تفاحش به ذلك المتعصب كلام لاعلى قانون الاستدلال . ولا الخطابة ولا الجدل . خرج به عن تفسير احسن الحديث الى الهذر والخطل . سمى خيار اهل السنة والجماعة مجبرة وتشدد في سبهم . وشقق العبارة في ثابهم . وما يلفظ من قول الالديه رقيب عتيد . والله تع ولى التوفيق والتسديد . والنحقيق انه لا متمسك لهم فى الآيـة المذكورة لان ما ذكر فيها الاحوال المشتركة بين افراد الانسان رفيعهم ووضعهم جليلهم وذليلهم (وتفصيل ذلك موقوف على تفصيل ما ذكرنا فى التفسير وهو هذا (ولقد كرمنا بنى آدم (تكرىما مشتركا لا يختص ببعض دون بعض وعبارته وان لم تناول آدم عليه السلام لكن دلالتـه متناولة له وذلك ان ترتيب تكريم اولاده عليه السلام على وصف النبوة المضافة اليه لا يخلو عن دلالة على انه منشأ الكرامة [١] ومبدأؤه (فلا حاجة الى تأويل بنى آدم بنوع الانسان بل لاوجه له [٢] (ولما ابرهم فى جهة التكريم للتعظيم واتى بالتعميم فى جانب المكرم حيث ذكره بصيغة الجمع النص فى التكثير دون اسم الجنس المحتمل للقليل والكثير تضمن اول الكلام وآخره المباعدة فكان اخرى ان يصدر بحرف التأكيد مرة بعد اخرى (قيل [٣] ومن جملة كرامته ان كل حيوان يتناول طعاما بضمه الا الانسان فانه يرفعه اليه بيده (وفيه نظر لان القرودة مع انها من الحيوانات الخسيسة يشاركه فيما ذكر فلا يصلح

[١] التكريم (نسخه) [٢] ردلشريف [٣] قاضى

كرامة ولا ان يعد خاصية له (وحنانهم في البر والبحر) حتى لم يخسف بهم الارض ولم يغرقهم الماء او حنناهم على الدواب والسفن (ورزقناهم من الطيبات) من ضروب الملاذ وفنون النعم ما لم نجهله لواحد من سائر الحيوانات (وفضلناهم) تفضيلا مشتركا كذلك (على كثير ممن خلقنا تفضيلا) باشراف والكرامة اتي بالتساكيد ههنا اعتماما لكونه معنويا بخلاف تلك الاحوال الثثة ولان الاحكام المذكورة من شواهد هذا الحكم فكان شهادتها تأكيديت بعضها ببعض فظهر اثر تلك الشهادات في الدعوى (ولما كان سياق الكلام في النعم المشتركة بين افراد الانسان شريفها وخسيسها على ما نهت عليه آئفا ظهوره تخصيص الحكم المذكور بالكثير فان كل فرد من افراد الانسان غير مفضل على جميع ماعداها وذلك ظاهر ولا دلالة فيه على عدم تفضيل جنسه على جنس الملائكة لان في تفضيل جنس على جنس لاحاجة الى تفضيل جميع افراد الاول على جميع افراد الثاني بل يكفي تفضيل فرد من الاول على جميع افراد الثاني (ولو تنزلنا عن هذا المقام قلنا ان نقول ان القليل الخارج عن جملة المفضل عليها هم بنو آدم ولا بد من اخراجه ضرورة ان اشي لا يفضل على نفسه) وان نقول ان ذلك الخارج من لافضيلة له من العتلاء وذلك ان التفضيل يقتضي التفضل في الجملة في المفضل عليه فما لاحظ له من افضلية لا بد من اخراجه عن جملة المفضل عليها فإخراج القليل عنها لحساسيتها لاشرافه (والمراد من الكثير الملك والجن فالآية حجة لنا لا علينا) واما تفسير الكثير بالجميع ففيه تعسف من جهة اللفظ وفساد من جهة المعنى [١] (اما الثاني فلما عرفت انه لا بد في صحة المعنى من القليل الخارج عن جملة المفضل عليها) واما

الاول فلر كاكة الجمع بين عبارة الجميع وقوله ممن خلقنا فان حق العبارة
 ح ان يقال على جميع من خلقنا والحاكم في مثل هذا الذوق السليم
 (ومن [١]) وهم ان التعسف من جهة تفسير الكثير بالجميع فتصدى للدفع
 بانه قد يوضع الاكثر موضع اكل كما قال تعالى هل انبئكم على من
 تنزل الشياطين الى قوله واكثرهم كاذبون (وفسر المص يعنى صاحب
 الكشف في قوله تع وما يتبع اكثرهم الا ظناً الاكثر بالجميع فقد
 وهم وما فهم في قوله في هذه الآية من الاشارة الى ان التعسف ليس
 في تفسير الكثير بالجميع مطلقا بل فيه حاح وقوعه في هذا
 المقام وسره مانهناك عليه آنفأ

الرسالة الرابعة عشر

﴿ في بيان الحكمة لعدم نسبة الشر إليه تعالى ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي احسن خلق مصنوع واتقن صنع كل شئ . والصلوة
على محمد المبعوث من اشرف قبيلة وافضل حي . المنعوت بالفضل على
كل حي . (اما بعد فهذه رسالة معمولة في بيان سر عدم نسبة الشر
الى الله تع (فنقول ومن الله التوفيق . وييده ازمة التحقيق . ثبت في
صحيح مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعاء الاستفتاح
ليك وسعديك . والخير في يديك . والشر ليس اليك . تجاوز عن القوة
المتصرفية (ولا يخفى وجه التجوز على من له قدم راسخ في علم البيان
(وتنتيها باعتبار تنوع التصرف في العالمين عالم الشهادة المسمى بعالم الملك
وعالم الغيب المسمى بعالم الملكوت (ومن ههنا اوضح وجه قوله تعالى
ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي على قراءة التشديد اى لما خلقته
ذا حظ من عالمي الملك والملكوت (وفيه اشارة الى جهة فضل آدم
عليه السلام على المأمورين بالسجود له ممن لاحظ لهم من احد العالمين
المذكورين (وانما قال والشر ليس اليك ولم يقل والشر ليس منك
لان وجوده منه ضرورة انه لا يوجد الا هو الا انه ليس شرا بالنسبة

اليه تع وانما ذلك بالنسبة الى غيره والاضافة الى ماسواه وعلى هذا
ورد قوله تع بيدك الخير انك على كل شئ قدير حيث لم يقل بيدك
الخير والشر بل خص الخير بالذكر في مقام النسبة اليه تع وذكر الشئ
العام للشر ايضا في بيان مقام تناول قدرته لما له صلاحية المقدورية
(وتحقيق هذا الكلام ان الله تعالى خالق كل شئ فهو الخالق للعباد
وما صدر عنهم وظهر منهم من الافعال والاقوال) (والعبد اذا فعل
القيح المنهى عنه كان قد فعل الشر والسوء والرب تع هو الذي جعله
فاعلاً لذلك وهذا الجعل منه تع عدل وحكمة وصواب فجعله فاعلاً خير
وحسن والمفعول شروقيح فهو سبحانه بهذا الجعل قد وضع الشئ
موضعه لما له في ذلك من الحكمة البالغة التي يحمد عليها فهو خير
وحكمة ومصلحة وان كان وقوعه من العبد عيباً ونقصاً وشرّاً
(وهذا امر معقول في الشاهد فان الصانع الخبير اذا اخذ الخشبة
العوجاء والحجر المكسور واللبنة الناقصة فوضع ذلك في موضع يليق به
ويناسبه كان ذلك منه عدلاً وصواباً يمدح به وان كان في المحل عوج ونقص
وعيب ندم به المحل ومن وضع الجبائث في موضعها ومحلها اللايق بها كان
ذلك حكمة وعدلاً وصواباً وانما السفه والظلم ان يضعها في غير محلها الا ليق
بها فمن وضع العمامة على الرأس والنعل في الرجل والكحل في العين
والزبالة في الكناسة فقد وضع الشئ في موضعه ولم يظلم النعل والزبالة
اذ بهذا محلها (وبهذا التفصيل انكشف الحجاب . عن وجه الجواب .
الذي ذكرناه في تفسير قوله تع ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك حيث قلنا فان قلت السيئة من الله تع خلقاً كالحسنة
والحسنة من العبد كسباً كالسيئة فما وجه الفرق بينهما قلت ان السيئة
من حيث انها سيئة لانسبة لها الى الله تعالى (وقد ورد في الخبران

ادريس عليه السلام قال الله هو الحمود في جميع فعاله حاشاك حاشاك
 ياروحى فداك من فعل قبيح ينسا في وجهك الحسن (واذا عرفت
 ان الشر من حيث انه شر لانسبة اليه تعالى فقد وقفت على سر دقيق
 يتنبه له المفسرون في قوله تعالى حكاية عن نفر من الجن . انا لاندري
 اشرايد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشداً . حيث اتى عند ذكر
 ارادة الشر بصيغة المجهول صار فأنسبتها عن الله تع وعند ذكر ارادة
 الخير بصيغة المعلوم مصرحاً نسبتها اليه تع (واعلم ان خلق الكافر
 ليس بقبيح وان كان الكافر قبيحاً كما ان تصوير الصور القبيحة ليس
 قبيحاً بل يدل على كمال حذافة المصور وغاية مهارته في صنعه (وتحقيق
 هذا المعنى ان الحكمة كما ان موجهها اتقان الصنع لان اتقان الخلق على
 مانبه عليه في قوله تع صنع الله الذى اتقن كل شئ اى احكم صنعه فان بقاء
 صورة الجبال بعد ما تخالخت وصارت كالعن المنفوش كما هو المذكور
 في سباق الكلام دل على كمال الاتقان من جهة الصنع وهو تركيب
 الصورة في المادة وبهذا الاتقان ينتظم كل شئ قوياً كان تركيبه كالنخل
 اضعيفاً كالنحل (ولم يتنبه له من قال في تفسيره احكم حذقه وسواه
 على ما ينبغي كذلك موجهاً احسان الخلق لا احسان المخلوق (وامهنا
 قال تع احسن كل شئ خلقه اى لم يقتصر على قوله احسن كل شئ
 بل زاد عليه قوله خلقه فان في زيادته صرف احسن من المخلوق الى الخلق
 (وله ايضا انى التفاوت عن خلقه في قوله ماترى في خلق الرحمن
 من تفاوت لا عن مخلوقه (وقصور الصانع انما يلزم من القصور
 في الصنع لا من القصور في المصنوع لانه قديكون دليلاً على كاله (واقعد
 اشار الى هذا الشيخ المحقق محي الدين ابن العربى قدس سره العزيز .
 لا تكروا الباطل في طرزه . فانه بعض كلاله . (وقال بعض العارفين

على اللسان الفارسية . قصور صانع در بدی صنع است نه در صنع بدی .
 زشتی خط زشتی نقاش نیست بلکه ازوی زشت هم نمودنیست
 قوة نقاش باشد آن که او هم تواند زشت کردن هم نکو
 قال الله تعالى (ولوشئنا لا تينا كل نفس هديها) ای ماتهدي به ای
 طريق النجاة من انار في دارالقرار (ولكن حق القول مني) ای
 ثبت قضائي على مقتضى الحكمة الالهية (لاملأن جهنم من الجنة
 والناس اجمعين) لان جهنم مرتبة من مراتب الوجود فلا يجوز
 في الحكمة تعطيلها وبقاؤها في كتم العدم (والحق الذي يلوح انواره
 من كوة التحقيق . بقوة التوفيق . ان فيض الوجود من منبع الجود فائض
 على الماهيات الممكنة حسب ما تستعد وتقبله وكما ان المنعم في النشأين
 يمكن فكذلك المعذب فيهما ممكن والمنعم في احدهما دون الاخرى ممكن
 وعطاؤه تع غير مقطوع ولا ممنوع فان يده ملائ بالخير والكمال .
 وخزائنه مملوءة بنفائس الجود والافضال . فلا بد ان يوجد جميع الاقسام
 الممكنة (واصل هذا ان الصفات الالهية بأسرها تقتضي الظهور في
 مظاهر الاكوان . والبروز في مجالى الاعيان . وكما ان الاسماء الجلمية
 تقتضي البروز وتأبى الاستتار . فكذلك الاسماء الجلمية تستدعي الظهور
 واطهار الآثار . فكما ان اسم الهادي المعز يتجلى في مجالى نشأة المؤمنين
 والابرار . كذلك اسم المضل المذل يظهر في مظاهر نشأة المشركين
 والكفار (واعتبر هذا في سائر الاسماء والصفات ينكشف عندك لمعة
 من لمعات انوار الحقيقة . وتستشوق شمة من نفحات الاسرار الدقيقة .
) (والسؤال بان هذا لم صار مظهراً لهذا الاسم وذلك لذلك الاسم
 مضمحل عند التحقيق . فانه لو كان هذا مظهراً لذلك الاسم لكان هذا
 ذلك (فانهم هذا السر الدقيق (واذا عرفت هذا فقد انكشف لديك

وجه ماورد في الحديث الصحيح الآتي من قوله عليه السلام فن وجد
 خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الانفسه ووقفت على معنى
 قوله تع ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون (وذلك
 انه تع لما ذكر الصمم والعمى الذين يدلان على عدم استعداد الادراك
 اشعر الكلام بوقوع الظلم لوجود الاستعداد لبعض وعدمه لبعض فسلب
 الظلم عن ذاته لان عدم الاستعداد في الاصل ليس ظلما لعدم امكان
 ما هو ايجاد منه بالنسبة الى خصوصية ذلك العين وهويته فكان عينه
 مقتضيه في رتبة من مراتب الامكان كما لا يمكن للحمار مع حماريتيه
 استعداد الادراك الانساني وكان عينه مستعدا لما هو عليه من الاستعداد
 الحماري ولا يطلب منه ما وراء ما في استعداده فلا ظلم (هذا اذا لم يكن
 في الاصل واما اذا كان فيه ثم بطل برسوخ الهيئات المظلمة فلا كلام
 فيه) وكلاهما ظالم لنفسه (اما الثاني فظاهر) واما الاول فلقصوره في
 درجات الامكان ونقصانه بالاضافة الى ما فوقه لقصور الحمار مثلا عن
 الانسان ونقصانه بالنسبة اليه لا في نفسه فانه في حد نفسه ليس بقاصر
 ولانا قص (على ما اشار اليه بعض الكاملين في النظم الفارسي
 بير ما كفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرين بر نظرياك خطا يوشش باد
 نفى الخطاء عن الصنع واصاب على ما مرييانه واثبت في المصنوع) ثم
 اشار بالاستتار الى وجه انتقائه عنه تعالى ايضا بنوع من الاعتبار
 (ولنا في شرح البيت المذكور سالة مفردة اوردا فيها تفصيل الوجه
 المزبور) واما الذي ذهب اليه اساطين الحكمة وسلاطين المعرفة (من
 ان الخير يصدر عنه تع بالذات والشر بالعرض لما بينهما من الارتباط
 كما بين الجوهر والعرض) وقد لوح الى هذا المقال من قال . العيث
 لا يخلو عن العيث . (يعني ما ينزل في وقته من قطار الامطار . مع ما

فيه من قضاء الاوطار . لا يخلو عن الاخطار . في بعض الاقطار .
 (ومعنى الكلام . الخير الكلى والنفع العام . المقصودان بالذات لا يتركان
 اشر جزئى وضرر خاص لا بدان يفعلا بالعرض فان في قوام العالم .
 بالنظام المحكم . لا بد من ظهور الشرور وصدور الآلام (وهذا لا ينافى
 الحكمة فان الطيب الحاذق قد يستعمل السم في ازالة المرض) قال
 مولانا قدس سره العزيز .

شرکه سر زد از میان کائنات بر مثال چوپ دان اندر نبات
 فله ايضا وجه معقول الا ان ماقد مناه ادق . وبالقبول احق . ولشانه
 تع ومقتضى حكمته اليق واوفق . كما لا يخفى على من تأمل وانصف .
 وبالتجنب عن التعسف والتعصب انصف . والله تعالى اعلم واحكم .



الرسالة الخامسة عشر

﴿ في قدم القرآن كلام الله تعالى ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً . على من ارسله الى
الثقلين مشرفاً معظماً . نبينا محمد صلى الله عليه وسلم . وعلى آله وصحبه
بعدد من تنفس وتكلم . (وبعد فهذه رسالة معمولة في تقرير ان القرآن
الكلام الله القديم . وتحرير مادل عليه من الينسات . وتفسير
مايتعلق بهذا المطلب الجليل من الآيات .) فقول ومن الله التوفيق
لاشبهة في انه معجز الا ان اعجازه لا يقتضى ان يكون كلام الله تعالى لما
قررناه في بعض تعليقاتنا من ان دلالة المعجزة على نبوة من ظهرت
على يده باعتبار انها تصديق فعلى من الله تعالى له في دعواه وفي تحقيق
ذلك التصديق يكفي ظهور امر على يده عند دعواه النبوة وتحديه
المنكرين على وجه يعجزهم عن معارضته باتيان مثله ولايلزم ان يكون
ذلك الامر خارقا للعادة ولا ان يكون بحيث لا يقدر عليه غير الله تعالى
من الملك والجن بل من البشر ايضا فانه يجوز ان يكون مقدورا لهم
ومع ذلك يوجد الاعجاز بالصرقة (نعم باعجازه يثبت الشرع وبالشرع
يثبت كونه كلام الله . وهذا صرح الفاضل التفزازاني فيما نقل عنه

عند قوله في شرح الكشف ان اثبات القرآن لما كان بالشرع الح
 بهذه العبارة (فان قيل ثبوت الشرع يتوقف على الكلام فاثباته به دور
) قلنا لا بل على دلالة المعجزة سواء كان من الله تعالى كلام او لم يكن
 ذكره امام الحرمين في الارشاد وغيره من الائمة في كتبهم انتهى لقد
 اصاب في الجواب الا انه اخطأ في التصريح . بخلافه في التلويح . (حيث
 قال ثبوت الشرع موقوف على علمه وقدرته وكلامه) وقال الفاضل
 الشريف في شرحه للمواقف (فان قيل صدق الرسول متوقف على
 كلامه تعالى فاثبات الكلام لله تعالى به دور) قلنا ان تصديقه له كلام
 بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه ثبت
 الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم اولا انه
 معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوى ام لم يثبت كما
 اذا كانت المعجزة شيئا آخر (وقال في الحاشية المنقولة عنه قوله ثم
 يعلم به اشارة الى ان دلالاته على الصدق ليست باعتبار انه كلام) ولقد
 اصاب في اصل الجواب وان لم يصب في تقريره حيث اتى بقيد لاحاجة
 اليه وهو في معرض الخلاف وهو العلم بكون القرآن معجزة خارجة
 عن قوة البشر (والعجب انه مع اعترافه بصحة ذلك الجواب الصواب
 كيف قال فيما علقه على الكشف ان ما ذكره الفاضل التفتازاني من
 ان اثبات القرآن بالشرع ليس بثني لان القرآن معجزة اجماعا والشرع
 انما ثبت بالمعجزة فلا يتصور اثباتها به) وزيادة التفصيل في هذا المقام
 في الحواشي التي علقناها على الكشف (ثم ان الحق ان القرآن معجز
 للقليل اي الانس والجن لا يقدر على الاتيان بمثله على مناطق به
 قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا
 القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا .) (واما انه معجز

بالنسبة الى الملك ايضا فقد اشتبه على الامام البيضاوى حيث قال في
تفسير الآية المذكورة ولعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجهم
عن كونه معجزة (والحق انه معجز على الاطلاق غير مقدور للملائكة
ايضا على ما دل عليه قوله تع ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا . فانه صريح في عجز غيره تع عن اتيان كلام على هذا النظام
والامتداد على نهج السداد (ولعله لم يذكر الملائكة مع الثقلين لان
الفعل المذكور لا يليق بشانهم ولا يجوز ان ينسب اليهم لانهم معصومون
لا يفعلون الا ما يؤمرون به وانما زاد قوله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا لان الاجتماع على امر قد يوجد بدون مظاهره بعضهم لبعض
كاجتماع المجتهدين على حكم شرعى (ومن الآيات اللينات الناطقة بالصواب
في هذا الباب قوله تعالى (وما ننزل به) اى بالقران (الشياطين)
كما يقول كفار قريش انك كاهن والكاهن يلقي عليه الشياطين بل هو
نزير رب العالمين (وانما جيئ بصيغة التكلف لان توسطهم في ذلك
على تقدير وقوعه انما يكون بطريق استراق السمع ففيه نوع تمهيد
لما سيأتى (وما ينبغي لهم) اى ولا يستهل للشياطين ان يتزلوا به لانه
مشروط بصفاء الذات وقبول فيضان الحق والانتقاش بصور الملكوتية
ونفوسهم خبيثة ظلمانية لا تقبل ذلك (والقرآن مشتمل على لطائف
ومغيبات لا يمكن تلقيها الا من الملائكة المطهرة الكرام البررة . نفى اولا
وقوع نزول القرآن بواسطة الشيطان ثم نفى لياقته لذلك الامر
الخطير ثم الاستطاعة والامكان فقال (وما يستطيعون) اى الشياطين
ذلك الامر (انهم عن السمع لم عزولون) استئناف لبيان عدم استطاعتهم
(والعزل تخية الشئ عن الموضوع الى خلافه) يعنى انهم قد تنحوا برجم
الكواكب عن الامكنة التى كانوا يستمعون فيها من الملائكة (هذا هو

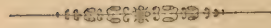
الوجه لا مذكره الامام البيضاوى من ان ذلك مشروط بمشاركة في صفاء
الذات لانه منقوض بوقوع الاستراق منهم قبل بعثة نبينا عليه السلام (ثم
انه ايضا لم يصب في تفسيره قوله تع وما ينبغي لهم بقوله وما يصح اذح
يلزم ان يكون قوله تع وما يستطيعون اعادة بلا افادة والاصل في الكلام
التأسيس فلا ينصرف عنه الى التأكيد الا عند عدم الاحتمال له (واعلم
ان القرآن كلام الله تع وصفته والله تع بجميع [١] صفته قديم تكلم به
لا عن صمت متقدم ولا سكوت متوهم بكلام ازلى كسائر صفاته من علمه
وارادته وقدرته كلم به وسماه التورية والانجيل . والزبور والتنازل .
من غير حروف ولا اصوات ولا نعمة ولا لغات من غير تشبيه ولا تكيف
فكلامه تع من غير لهات والالسان . كما ان سمعه من غير اصمخة ولا
آذان . وكما ان بصره من غير حدقة ولا اجفان . وكما ان ارادته من غير
قلب ولا جنان . وكما ان علمه من غير اضطرار ولا نظر في برهان .
(وكما ان حياته من غير بخار في تجويف قلب حدث عن امتزاج الاركان
(وكما ان ذاته لا تقبل الزيادة والنقصان (ثم انه تع كلم جبريل عليه السلام
من وراء الحجاب خالق صوتا وحرفاً فاسمعه بذلك الصوت والحرف
فحفظ جبريل عليه السلام ووعاه ونقل به الى النبي عليه السلام وتلاه
عليه وهو هذا الكلام اللفظي المقروء باللسن المنقول اليه بالتواتر
تادردل بود كه نزل به الروح الامين على قلبك از صورت حروف
و صوت منزّه بود چون بتشخص القاروح القدس در مظهرى از
مظاهر بسمع پاك مصطفى عليه السلام مى رسيد لباس حرف و صوت
مى پوشيد

(بیت)

معانی چون کند اینجا تنزل ضرورت باشد اورا از تنزل

(باری تع مشکلم چندان اوامر و نواهیست بیک کلام ناظم اشیاء
نامتناهیست کما هی بیک نظام تعدد غیبت و خطاب در مظهر صوت
و حرفست اختلاف صور آب نه در ذات خود بلکه از ظرفست * (قطعه)
عروس حضرت قرآن نقاب آنکه بر اندازد . که دارالملک ایما ترا مجرد
بینداز غوغا . عجب نبود کراز قرآن نصیبت نیست جز حرفی . که از
خرشید جز کر می نیند چشم نابینا * القرآن من حیث انه کلام لا
ینسب الی غیره تع علی ما وقع فی قوله تع انه لقول رسول کریم وذلك
لان الکلام حقیقة فی المعنی النفسی و مجاز فی اللفظ الدال علیه والقول
علی عکس هذا مجاز فی المعنی النفسی و حقیقة فی اللفظ الدال علیه
(وقد افصح عن هذا من قال . (ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل
اللسان علی الفؤاد دلیلاً * ای جعل ما وصل الینا من اللسان دلیلاً علی
ما حصل فی الجنان و ترجمانا عنه فاللسان و الفؤاد مجازان عن ذلك
اواصل . وهذا الحاصل . (و بهذا التفصیل تبین وجه قول المشایخ
القرآن کلام الله تع غیر مخلوق حیث عقبوا القرآن بکلام الله تعالی
ثم نقوا عنه المخلوقیة فانهم لو قالوا القرآن غیر مخلوق لتبادر الی الفهم
ان المؤلف من الاصوات و الحروف قدیم کما ذهب الیه الجنبالة جهلاً
او عناداً لان القرآن شایع الاستعمال فی اللفظ و کلام الله تع بالعکس
و ایضاً فی تمهید لقوله غیر مخلوق بناء علی ان کلام الله صفته و صفته
لا تكون حادثه و اقام غیر المخلوق مقام غیر الحادث لا تنبیهاً علی اتحادها
کما سبق الی بعض [۱] الاوهام . لان القصد الیه بمعزل عن المقام . بل

للاستلزام بينهما عند المتكلمين اقنائلين بحدوث العالم وتنصيصة على
محل الخلاف بين الفريقين بالعبارة المشهورة فيما بينهم (ولهذا يترجم
المسئلة بمسئلة خلق القرآن) (واما القصد الى جرى الكلام على وفق
الحديث حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله تع غير مخلوق ومن قال
انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم فبناء على صحة الحديث المذكور (وقد
رد الصغاني وعده من الموضوعات) (ولنا في هذا المقام كلام مشبع
اوردنا في الحواشي التي علقناها على الكشف والحواشي
الشريفة والحمد لله على التمام



الرسالة السادسة عشر

﴿ في حقيقة المعجزة ودلائلها على صدق من ادعى النبوة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الثابت وجوده بالبينات الباهرة . والصلوة على محمد المثلث صدق
دعوته بالمعجزات القاهرة . وبعد فهذه رسالة معمولة في تحقيق المعجزة
وبيان وجه دلائلها على صدق من يدعى النبوة (فقول ومن الله التوفيق
الكلام هنا في مواضع في بيان اصل لفظها وفي بيان ركنها وفي بيان
شرائطها وفي بيان وجه دلائلها على الصدق) اما الاول فالمعجزة
مأخوذة من العجر بمعنى الضعف المقابل للقوة (قال الازهرى في
التهذيب ومعنى الاعجاز الفوت والسبق يقال اعجزنى فلان اى فاتى
(قال الليث اعجزنى اذا اعجزت عن طلبه وادراكه انتهى) فالاعجاز وصف
المتحدى اسند الى ما تحدى به مجازا من قبيل اسناد الشئ الى سببه
ثم جعل اسماً للأمر المعهود الآتى بيانه فالتاء للنقل من الوصفية الى
الاسمية كما في الحقيقة (وقيل للمبالغة كما في العلامة ولا استعانة فيه كما
توهمه العلامة التفتازانى حيث قال في شرحه للمقاصد المعجزة مأخوذة
من المعجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات المعجز استعير لاطهاره
(وليس فيه تجوز آخر كما زعمه امام الحرمين وبينه بقوله هو استعمال

المعجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد القدرة
 (واما الثاني فهو ما يعجز المنكرين ان يدعى النبوة فعلا كان كشق القمر
 او منعا لغيره عن الفعل فان اظهار المعجزة كما يكون باتيان غير المعتاد
 كذلك يكون بمنع الغير عن المعتاد كما اذا قال من يدعى النبوة في مقام
 التحدى انما اضع يدي على رأسي واتم لا تقدرين عليه ففعل وعجزوا
 صادراً كان ذلك الفعل عنه صدور الافعال الاختيارية عنا بان يكون
 لكسبه وارادته مدخل فيه كما في المثال الاول فان الشقاق القمر لما
 كان بشارته عليه السلام كان لكسبه وارادته مدخل فيه او ظاهراً على
 يده من غير صدور منه بان لا يكون لكسبه وارادته فيه مدخل
 كالقمر آن العظيم . والفرقان الكريم . فانه معجز ظهر على يد نبينا عليه
 السلام ولا دخل فيه لارادته وكسبه (وانما قلنا صادراً كان ذلك الفعل
 عنه لان القسم المنع من المعجز لا خط له من هذا التقسيم فان منع
 المنكر عن وضع يده على رأسه مثلاً مرجعه الى عدم خلق القدرة
 عليه فلا نسبة له الى مدعى النبوة لا بالصدور عنه ولا بالظهور على يده
 وذلك ظاهر (نعم له نسبة اليه من حيث انه ظهر على وفق دعواه
 مقروناً بتحديه (وبهذا التفصيل تبين ما في قول الفاضل التفتازاني في
 شرحه للعقائد وهي امر يظهر بخلاف العادات على يد مدعى النبوة
 عند تحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله من
 القصور لما عرفت ان قيد الظهور على يد مدعى النبوة لا يوجد
 في القسم المنع وايضاً المعجز فيه انما هو المنع لا ما عجز المنكرين عن
 الاتيان بمثله فانه امر عادي غير خارق للعادة (فقوله بخلاف العادات
 يأبى صدق التعريف المذكور على الفعل الصادر عن مدعى النبوة
 في القسم المذكور (وقوله عن الاتيان بمثله يأبى عن صدقه على المنع

الظاهر عقيب تحديه (فعلى التعريف المذكور يازم ان لا يوجد المعجزة في الصورة المذكورة وامثالها) وما قوله في شرحه للمقاصد والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة (وانما قال امر ليتناول الفعل كأنفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار) ومن اقتصر على الفعل جعل المعجز ههنا كون النار برداً وسلاماً او بقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق ايضاً من القصور لان مبنى توجيهه الاقتصار المذكور الغفول عن القسم المنع للمعجزة لما عرفت ان مرجعه الى عدم خلق القدرة فلا فعل اصلاً في الصورة المذكورة قال صاحب المواقف ولا فعل لله ثمه فان عدم خلق القدرة ليس فعلاً ومن جعل الترك وجودياً حذفه (ولا يخفى ما في جعل الترك اى ترك خلق القدرة وجودياً من التعسف والغاية التي قصدها الشارح الفاضل حيث قال بناءً على انه الكف مبناها على ضعف ظاهر لان الكف انما يوجد ان لو كان المنع على معناه المتبادر الى الفهم (وقد عرفت انه غير مقصود) ولهذا قال بعضهم بالصرقة التي ذهب اليه في وجه الاعجاز بعدم بقاء القدرة على ما تنق عليه باذن الله تعالى (وقال الآمدى في ابيكار الافكار ان المعجز ان كان عديمياً كما هو اصل شيخنا فالمعجز يعنى الصورة السالف ذكرها عدم خلق القدرة فلا يكون فعلاً وان كان وجودياً كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلاً (والحق ان ما ذكره وجه الاعجاز لا المعجز نفسه (واذا تحققت ان معنى العجز معتبر في حقيقة المعجزة فقد عرفت ان صاحب المواقف والشارح الفاضل لم يصيبا في قولهما وهى اى حقيقة المعجزة بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصده اظهار صدق من ادعى انه رسول الله حيث اسقطا قيد المعجز عن

معناها الاصطلاحي (ثم ان المقصود اظهار صدق من يدعى النبوة
 (وقد بين في موضعه ان النبي اعم من الرسول) فالوجه ان يذكر النبي
 بدل الرسول) واما اشالث فاعلم ان شرائط المعجزة على نوعين احدهما
 مالا بد منه في تحقق ركنها (وثانيهما مالا بد منه في دلالتها على صدق من
 يدعى النبوة) واما الاول فهو ان يكون امرا خارقا للعادة اذلا اعجاز
 دونه وذلك ظاهر والشريف الفاضل تصدى ليانه فقال في شرحه
 للمواقف فان المعجزة تنزل من الله تعالى منزلة التصديق بالقول كما
 سيأتي وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا كطلوع الشمس في كل يوم
 وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل على الصدق لمساواة غيره اياه
 في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة (ولم يصب في ذلك البيان لان
 الصدور من الله تعالى كاف في التنزل المذكور خارقا كان ذلك الصادر
 للعادة او لم يكن خارقا لهما وقد اعترف به نفسه حيث قال والمعجزة عندنا
 ما يقصده تصديق مدعى الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة (ثم ان ما ذكره
 بقوله وما لا يكون خارقا للعادة بل معتادا الخ انما يدل على انه لا بد
 من ذلك الشرط في دلالة المعجزة على صدق من يدعى النبوة لاعلى انه
 لا بد منه في تحقق الاعجاز بها والكلام فيه فانه قد اورد ما نقل عنه في شرح
 قول صاحب المواقف اذلا اعجاز دونه (فنشاء الحُط الحُط بين نوعي
 الشرط وعدم الفرق بينهما بل لم يصب في التصدي للبيان لما عرفت ان
 المبين اظهر في ذلك البيان واما تعذر المعارضة اعني معارضة مدعى
 النبوة فهو في الحقيقة معنى الاعجاز المعتبر في ركن المعجزة فلا وجه لعهده
 من الشرائط (فصاحب المواقف مع اعترافه بما ذكر حيث قال فان
 ذلك حقيقة الاعجاز لم يصب في عده من جملة الشرائط ثم ان اعتباره
 شرطا غنى عن اشتراطها بان يكون امرا خارقا للعادة لاستلزامه اياه

لزوماً بينا (فلأوجه لعدكل منهما شرطاً على حدة كما فعله ذلك الفاضل
ومن هذا حذوه) وإنما قلنا اعني معارضة مدعى النبوة اذ لا معنى
لرجوع المضمير الى الامر الحارق لعدم انتظامه القسم المنعى وهذا
ظاهر وان خفي على الفاضل المذكور حيث قال الثالث ان يتعذر
معارضته يعنى معارضة المعجز على ما دل عليه سباق كلامه (واما الثاني
فمنه ان يكون ظاهراً على وفق دعوى من تحدى به حتى يكون تصديقاً
فعلياً من الله تعالى نازلاً منزلة التصديق القولى فلو قال معجزتى ان
احيي ميتاً فاتى بخارق آخر كنتى الجبل لم يدل على صدقه ومنه ان
لا يكون مكذباله فلو قال معجزتى ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب
لم يعلم به صدقه بل ازداد انكار المنكر وقوى اعتقاده بكذبه والفاضل
التفتازانى لعدم فرقه بين الشرطين خلط الكلام فى احدهما بالكلام فى
الآخر فغاط حيث قال فى شرحه للمقاصد ومن قيد الموافقة للدعوى
اى لا بد منه احتراز اعما اذا قال معجزتى نطق هذا الجماد فقطق بانه
مفتري كذاب وتبعه من تبعه على العمى ومنه ان يكون ظاهراً على يده
والمراد من ظهوره على يده ان يكون لكسبه او ارادته مدخل فيه فمثل
طلوع الشمس على الوجه المعتاد خارج بهذا القيد (فلاحاجة
للاحتراز عنه الى الحارق كما زعمه الشريف الفاضل على ما تقدم بيانه
) قال صاحب المواقف وشرط قوم يعنى فى الامر المعجز ان لا يكون
مقدوراً للنبي وليس بشئ لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجزة
ولا خفاء فى انه حمل المقدورية على المقدورية كسباً لاختلافها لما قدمه من
ان كونه من الله تعالى خالقاً حتى يتحقق التصديق الفعلى منه تعالى اول
الشرائط والشريف الفاضل لم يصب فى حمل المقدورية المذكورة على
المقدورية خالقاً حيث قال فى شرحه اذ لو كان مقدوراً له كعوده الى

الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلا منزلة التصديق من الله تعالى
 اذح لا يطابق الشرح المشروح (ثم انه لم يصب في زعمه ان الصعود
 والمشي المذكور ان للصاعد والماشي خلقاً ولا ان تقول لعل من اعتبر
 الشرط المذكور من المعتزلة القائلين بان افعال العباد مخلوقة لهم وانما
 شرط تحقيقا لمعنى الدلالة على صدق مدعى النبوة لتحقيقا لمعنى الاعجاز
) فالرد الذى قصده صاحب المواقف مردود والتعليل الذى ذكره
 الشارح الفاضل منطبق على المعلن ومع ذلك لم يصب فيه لانه ذكره
 في صدد الشرح لا الجرح للمص فتأمل (ومنه ان لا يكون متقدما على
 الدعوى لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل والمراد التقدم في الظهور
 حتى اذا ظهر عقيب الدعوى يحصل الدلالة على الصدق وان احتمل
 ان يكون خلقه قبل الدعوى فان هذا الاحتمال لا يضر ما لم يعلم وقوعه
) فان قال هذا الصندوق فيه كذا وكذا وقد علمنا خلوه وقد استمر
 بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان معجزا وان جاز خلقه
 فيه قبل التحدى وصاحب المواقف زعم ان الشرط القطع بعدم الخلق
 قبل الدعوى فقال ان المعجز في المثال المذكور اخباره عن الغيب ولم
 يدر ان الصالح لان يكون معجزا الاخبار عن الغيب عن الثقلين واما
 الغيب عنا لاعتنا الجن فالأخبار عنه لا يصح معجزا لاحتمال ان يكون
 باعلام الجن (ثم ان الاحتمال المذكور قائم في الاخبار ايضا وهذا
 ما ذكره بقوله واحتمال ان العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدى بناء على
 جواز اظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله) الا انه لم يصب في زعمه
 انه بناء على ما ذكره لان تحقق المعجز في المثال المذكور اول المسئلة
 فان من شرط القطع بعدم الخلق قبل الدعوى يلزمه ان لا يقول بتحقيق
 المعجز في الصورة المذكورة (وبما قررناه تبين ان وجه اتساق ما ذكره

من الاحتمال ما اشرنا اليه آنفا لاما سبق الى وهم الشريف الفاضل
 حيث قال في شرحه فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا . من
 توقف الايراد على تحقق الاعجاز فيها فتدبر والله الهادي الى الرشاد
 (قال صاحب المواقف فان قيل فما تقولون في كلام عيسى عليه السلام
 في المهد وتساقط الرطب الجنى من النخلة اليابسة اراد الاستفسار عن
 ذينك الحارقين والاستكشاف عن حقيقة الحال فيهما على موجب
 الاشتراط المذكور ولهذا اتى باداة التفريع في صدر كلامه لالتقص
 والابطال كما سبق الى وهم الشريف الفاضل حيث قال في شرحه
 ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضى الى ابطال كثير
 من المعجزات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام واليه الاشارة بقوله فما
 تقولون الخ (بقى ههنا شئ وهو ان تساقط الرطب الجنى من النخلة اليابسة
 على مريم على ما نطق به نص القرآن لاعلى عيسى عليه السلام ثم قال
 في جواب ما ذكر قلنا تلك الخوارق كرامات وظهورها على الاولياء
 جائز والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء وقد قل القاضي
 ان عيسى عليه السلام كان نبيا في صباه لقوله تعالى وجعلني نبيا ولا يمتنع
 من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل
 وغيره (ولا يخفى بعده مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بنيت شفة الى اوامه
 ولم يظهر الدعوة بعد ان تكلم بها الى ان يتكامل فيه شرائطها وقوله
 وجعلني نبيا فهو كقول النبي عليه السلام كنت نبيا و آدم بين الماء والطين
 يعنى في التعبير عن القبول والاهلية بالفعل فعنى القول المحكى عن عيسى
 عليه السلام انه تعالى جعلني اهلا مستعدا للنبوة وانا في المهد ومعنى قول
 نبينا عليه السلام كنت مستعدا للنبوة قبل خلق آدم عليه السلام وهذا
 الاستعداد كان لروحه الشريف . المخلوق قبل بدنه اللطيف . (هذا

هو الوجه لاما ذكره الشارح الفاضل بقوله في انه تعبير عن المتحقق فيما
يستقبل بلفظ الماضي فانه وهم . لا ينبغي ان يذهب اليه فهم لانه بمزمل عن
المقصود من الكلام . المناسب للمقام . كما لا يخفى على ذوى الافهام .
(بقى ههنا شئ وهو ان عيسى عليه السلام تكلم بعد الكلمة المذكورة
بكلمات على ما نطق به نص القرآن حيث قال تعالى حكاية عنه .) قال
انى عبدالله آتاني الكتاب وجعلني نبياً وجعلني مباركاً اينما كنت
واوصاني بالصلوة والزكوة مادمت حياً وراً بوالدتي ولم يجعلني جباراً
شقياً والسلام على يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حياً) فلا وجه
لقول صاحب المواقف مع انه لم يتكلم بعد هذه الكلمة بينت شفة الى
اوانه (اللهم الا ان يكون مراده من الكلمة مجموع تلك الخطبة واما
التأخر عنه اى تأخر ظهور المعجزة عن الدعوى فان كان بزمن يسير
يعتاد مثله فحائز بالاخلاف فيه في وجه دلالة وان كان بزمان كثير مثل
ان يقول معجزتي ان يكون كذا بعد شهر فكان فحائز ايضاً بالاخلاف
فيه (دون وجه دلالة فانهم اختلفوا فيه) فقلل اخباره عن الغيب قبل
وقوعه فيكون اصل المعجز متاخراً هذا هو الوجه في تحرير الكلام .
في هذا المقام . واما على اعتبار صدور المعجز دون ظهوره كما وقع في
المواقف فيرد عليه انه بعدما فرض تأخره صدوراً بزمان كثير عن الدعوى
لا يبقى مساغ لان يقال هو اخباره عن الغيب فيكون المعجز مقارناً ومنه
ان يكون فمالله تعالى او ما يقوم مقامه من المنع وهذا لان التصديق
من الله تعالى لا يحصل بما ليس من قبله (قال الآمدى في ابحار الافكار
فان قيل شرط المعجزة يجب ان يكون خاصاً بالمعجزة غير عام لها ولغيرها
واذا كانت جميع الافعال من فعل الله تعالى سواء كانت معجزة او لم تكن
فلا معنى لعد ذلك من شرائط المعجزة قلنا عموم الوصف لا يخرج عن

ان يكون شرطا في غيره اذا كان ذلك الغير متوقفا عليه (وانما يمتنع اخذ
عموم الفعل شرطا في المعجزة ان لو كان شرطا بمعنى كونه مميزا عن غيرها
وحده وليس كذلك بل ذلك شرط بمعنى توقف المعجزة عليه وتميزها عن
غيرها بجملة ما ذكرناه من الشروط (واما بيان وجه دلالتها على صدق من
يدعى النبوة اعني دلالة المعجزة وهي الخارق المقرون بالشرائط المذكورة
(فقول انها عادية قد جرى عادة الله بخلق العلم بالصدق عقيب ظهورها
فان اظهار المعجز على الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة
كسائر العاديات وهذا البيان صريح في ان وجه عدم كون دلالتها عقلية تجوز
العقل ظهورها على يد الكاذب لا وقوع تخلف الصدق عنها في الكاذب
كما توهمه الشريف الفاضل حيث قال في شرحه للمواقف فلا يكون
دلالة عقلية لتخلف الصدق منه في الكاذب (والفرق بين المعنيين وعدم
استلزام الاول للثاني واضح (وانما قلنا اعني دلالة المعجزة الخ مع
ظهور المرام . من سياق الكلام . لانه منزلة الاقدام . ومضلة الافهام .
حتى زل فيه قدم من له كعب عال في التحقيق . ويد طولى في التدقيق .
اعني الشريف الفاضل حيث قال في شرحه للمواقف وهذه الدلالة
ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة احكامه
واتقانه على كونه عالما بما صدر عنه فان الادلة العقلية ترتبط بنفسها
بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك
فان خوارق العادات كافتطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك
الجبال يقع عند تصرف الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت
وكذلك يظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق
مدعى النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي عليه السلام في دور بل
هي دلالة عادية (الى هنا كلامه (فان مساق كلامه على الذهول عن اعتبار

الشرايط المذكورة في المعجزة او الغفول عن ان الكلام فيها لافي مطابق
 الحارق للعادة (ثم ان الظاهر من قوله ولا دلالة سمعية ان تكون الدلالة
 السمعية قسما آخر غير الدلالة العقلية والدلالة العادية وهو مما لا ينبغي
 ان يذهب اليه وهم عاقل . فضلا عن مثل ذلك الفاضل . وقال صاحب
 المواقف في بيان ما قدمناه من الدلالة العادية لان من قال انا نبي ثم نتق
 الجبل واوقفه على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني
 انصرف عنكم فكما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا هموا بتكذيبه قرب
 منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك
 من الكاذب وقال الشريف الفاضل في شرحه مع كونه ممكنا عنه امكاناً
 عقلياً لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها (ولا يخفى ما في تعليقه من
 القصور اذ لا يلزم من شمول قدرته تعالى للممكنات باسرها ان يكون
 صدوره عنه تعالى ممكنا لجواز ان لا يكون المفروض صدوره من الممكنات
 فان امكان المطلق لا يستلزم امكان المقيد كوجود زيد فانه ممكن مطلقا
 . وليس بممكن مقيدا بالمقارنة لعدم علته وقد عرفت ان المفروض
 صدور الحارق المقرون بدعوى النبوة والظهور على يد المدعى لا مطلق
 الحارق (قالت المعتزلة خالق المعجزة على يد الكاذب مقدور لله تعالى
 لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لما فيه من دلالة الصدق
 وهو اضلال قبيح من الله تعالى فيمتنع صدوره عنه تعالى كسائر القبائح
 (وفي تعليقه ايضا قصور وقد نبت فيما تقدم على وجهه فتذكر (وقال
 الشيخ وبعض اصحابنا ان خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدور في
 نفسه لان لها دلالة على الصدق قطعاً فيلزم صدق الكاذب وهذا
 خلف (وصاحب المواقف اتى هنا بترديد قبيح حيث قال بعد القطع
 بدلائها قطعاً على الصدق فان دل يعنى المعجز المخلوق على يد الكاذب

على الصدق كان الكاذب صادقا والا انفك المعجز عما يلزمه (وانما قلنا
 انه تريد قبيح اذلا احتمال للشق الثاني بعد القطع بدلائها على الصدق
 قطعاً) وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس لازماً لزوما
 عقلياً بل هو احد العاديات فاذا جاوزنا انخراقها عن مجراها العادى جاز
 اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وح يجوز اظهاره على يد الكاذب
 اذلا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه جاز
 (وكانه غافل عن ان المعجز ليس بمطلق الخارق بل خارق قصد الله تعالى
 به تصديق من ظهر على يده في دعواه) فمن وقف على الخارق المعجز
 وعرف ان الخارق لا يكون معجزاً الا بما ذكر لا بدله من اعتقاد الصدق
 فعدم الاعتقاد لانعدام احد الامرين المذكورين وليس في انعدام واحد
 منهما خرق عادة فليس اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق من قبيل
 الخوارق كما توهمه القائل المذكور (واذا قد عرفت ان مدار دلالة
 المعجزة على صدق من يدعى النبوة على انها تصديق فعلى من الله
 تعالى جار مجرى التصديق القولى فقد وقفت على ان من انكر احاطة
 علمه تعالى بالحوادث الجزئية او قدرته بمعنى صحة الفعل والنك قد
 انكر دلالتها على صدق من يدعى النبوة سواء اعترف بانكاره لها
 كالفلاسفة او لم يعترف كالتفلسفين من المسمين الى ملة الاسلام (ومنه
 الفارابي وابن سينا) اعلم انه قد تلخص مما قررناه فيما تقدم ان المعجزة
 امر يظهر على يد مدعى النبوة على وجه يعجز المنكرين عن المعارضة
 سواء كان ذلك الامر ثبوت ما ليس بمعتقد او نفي ما هو معتاد على ما نص
 عليه صاحب التجريد حيث قال وطريق معرفة صدقه يعنى صدق
 النبي في دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس
 بمعتقد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى (قوله مع

خرق العادة الخ متعلق على قوله ظهور المعجزة فطابقة الدعوى .
 معتبرة في طريق معرفة صدق مدعى النبوة لافي حد المعجزة كما توهم .
 بعض الناظرين في هذا المقام . القاصرين عن الوصول الى المرام .
 فاعترض على ذلك الكلام . بانه يخرج الارهاص والمعجزة الكاذبة .
 وهما عند المعرف من المعجزة نعم قوله مع خرق العادة مستدرك
 مرتبطا كان بما ذكرنا . او بما ذكره المعترض كما لا يخفى .

الرسالة السابعة عشر

﴿ في بيان الوجود ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه تذكرة لمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا . بدانکه وجود واجب تعالى
و تقدس نور محض است (الله نور السموات والارض) و وجود ممکن ظل
آن نور است (الم تر الى ربك كيف مد الظل) . اي ظل الكون على
الكائنات . هر چيز که آن نشان هستی دارد یا سایه نور اوست یا اوست باین .
عجب حال نیست هیچ چیز بسایه نزدیکتر از نور نیست (ونحن اقرب اليه
من جبل الوريد) و هیچ چیز از نور چون سایه دور نیست (الا عيان الثابتة
ما شمت رائحة الوجود) . دست او طوق کردن جانت . سر بر آورده
از کربانت . بتو نزدیکت ز جبل و رید . تو در افتاده در ضلال بعید ،
(عالم عبارتست از ان اعیان که بواسطه فیض تجلی حق نمایشی دارد
پس نظام عالم بواسطه آن هستی و این نیستی پیوسته باقیست . هستیست که
در نیست کند جلوه مدام . زان هستی و نیستیست عالم بنظام . وجود
مطلق از سمای اطلاق و غیب هویت تنزل فرموده . و در مرایای اعیان
و مجالی عالم امکان تجلی کرده و حسن خود را در آینه های مختلف
دیده . و در هر آینه بصورتی مناسب روی نموده و بحسب تعدد مظاهر

کثرت پیدا شده . صدهزار آینه دارد شاهد مقصود من . رو بهر
 آینه که آرد جان درو پیدا شود . سبحان الملك القدوس لایصل به
 شیء ولا یفصل عنه شیء * نور خودز آفتاب نبریده است . عیب
 در آینه است و در دیده است . هر که اندر حجاب جاوید است . مثل
 او همچو بوم و خورشید است . (حجاب میان تو و حق نه آسانست
 و زمین حجاب هستی عاریتست که بخود نسبت می کنی * ای دل چه
 بهره کرد مردم کردی . باروشنی و صفا چو انجم کردی . چیزی
 ز تو کم نیست که آنرا طلبی . زینهار درین کوش که خود را کم کردی .
 (اگر تونباشی او باشد و بس . قال تعالی و تقدس . لایزال العبد یتقرب
 الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه و بصره و یده و رجله
 و لسانه فی یسمع و بی یبصر و بی یبسط و بی یمشی و بی ینطق) (قدر نیستی
 تو هستی حق ظاهر شود (ع) یکباره قدم برون نه از خانه خویش .
 فلیرتقوا فی الاسباب (ع) یکی زین چاه ظلمانی برون آنا جهان بینی .
 درمتهای راه محبت دویی برخیزد چون اوظاهر شود از تو تویی
 برخیزد جاء الحق و زهق الباطل

(بیت)

گر هست دویی بره دویی برخیزد چندان بر و این ره که تویی برخیزد
 تو او نشوی ولیک جایی برسی گر جهد کنی از تو تویی برخیزد
 (در فیض حق قصور و فتور نیست بنزدیک و دوری یابد هر کس بقدر
 قابلیت و استعداد خود از تجلی آن نور بهره می یابد بر هر ذره از ذرات
 کائنات تجلی می کند مستقل از الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش عایهم
 من نوره بدین معنی اشارتست (لایحه نه چنانکه نور وجود متکثر

شود و بهر ذره ازان بهره برسد (واشرق الارض بنور ربها) ازين
معنی عبارتست واضحه

درکون و مکان فاعل مختار يکيست آرنده و دارنده اطوار يکيست
از وزن عقل اگر برون آری سر روشن شود که اين همه انوار يکيست

(هيچ چیز از حق جدا نيست و هيچ ذره بی نور خدا نيست نمی شنوی که
می فرماید (ما يکون من نجوى ثلاثة الالهو رابعهم) احاطة ذاتی بجمع
ارواح و اشباح دارد و در زمين استعداد هر موجودات بذات خود تخم
هستی می کارد (الا انهم فى مریة من لقاء ربهم الا انه بكل شيء محيط :
(قال بعض العارفين من عرف شيئاً من العالم وعرف عریاً عن الحق
وعرفه عریاً عن العالم فما عرفه على ما هو عليه . هستی که درو ظهور
آیات حقست . در دیده اهل کشف مرآت حقست . در ظاهر او مبین
که معروض فناست . در باطن او نکر که آن ذات حقست . (کل شيء
هالك الا وجهه) قال حجة الاسلام فى مشکوة الانوار العارفون بعد
العروج الى سماء الحقيقة اتفقوا على اهم لم يروا فى الوجود الا الواحد
الحق لكن منهم من كان له هذه الحال عرفانا علميا ومنهم من صار له
ذلك حالا ذوقيا وانتفت عنهم الکثرة بالکلیة واستغرقوا بالفردانية
الحضة واستوقيت عقولهم فصاروا کالمبهوتين ولم یبق فيهم متسع لالذکر الله
ولالذکر انفسهم فلم یکن عندهم الا الله فسکروا سکرا رفع دونه سلطان
عقولهم فقال احدهم انا الحق وقال الآخر سبحانى ما اعظم شانى
وقال الآخر ما فى الجببة الا الله وكلام العشاق فى حال السكر يطوى
ولا يروى (فلما خف عنهم سکرهم وردوا الى سلطان العقل الذى
هو ميزان الله تعالى فى ارضه عرفوا ان ذلك لم یکن حقيقة الاتحاد بل شبه
الاتحاد مثل قول العشاق فى حال فرط عشقهم انا من اهوى ومن

اهوى انا ولا يبعد ان ينجى الانسان مرأةً فينظر فيها الى صورته ولم
ير المرأة قط فيظن ان الصورة التي يراها هي صورة المرأة متحدة معه
بها ويرى الخمر في الزجاج فيظن ان الخمر لون الزجاج واذا صار ذلك
عنده مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغفر وقال . رق الزجاج ورق الخمر .
فتشابهها وتشاكل الامر . وكانما خمر ولا قدح . وكانما قدح ولا خمر .
(علاقة وصل الحبيبة لما اتصلت بها علاوة وصلة المحبوبة واستمسك
بعروة حتى احبه قوى سلطان المحبوبة فافاء عن ذاته ونفاه عن صفاته
ثم اقام ببقائه على فناؤه وخيم في صفاته بفناؤه تبدلت الذات بالصفات .
فما الناس بالناس الذين عهدتهم . ولا الدار بالدار التي كنت اعرف .
واذا وصل العبد الى مقام يخلع عن صفاته الفانية ويخلع عليه المولى
صفاته الباقية وهو قوله كنت له سمعا وبصرا وفؤادا يكون هو متولى
ومولى فان نطقت فباذكاره وان نظرت فبا نواره وان تحركت فباقداره
وان بطشت فباقتداره وعند ذلك اشتبه الحال وقال من قال ما قال .
دل مغز حقيقت تن پوست بين . دركسوت خویش صورت دوست
بين . عام سر برز دهمه پوست دید . خاص نظر کرد پوست بادوست
دید . عاشق که از هر دو کذر کرده دوست آنکه پوست دید . در مرتبه
حيوانی بماند آنکه پوست بادوست دید . بدرجه انسانی رسید آنکه همه
دوست دید . ربانی کشت آنکه همه پوست دید . هيچ ندانست ونه گفت
آنکه همه دوست دید . هيچ نتوانست گفت آنکه پوست بادوست دید .
گفت وکوی ازو برخاست دورچه کويد چوبهره ندارد و نزديك چه
کويد که زهره ندارد . اگر صم وبکم صفت دورانست من عرف ربه کل
لسانه همانست متوسط را گفت وکويست که هنوز در جست وجويست .
زخامی می زند آن يخبير جوش . که خام آوازه دارد پخته خاموش .

(الحبة اولها يحبهم و آخرها يحبونه وبينهما مهج تذوب وارواح تنظر الى المحبوب فن ثبت قدمه عند شرب كأس يحبهم قال هو ومن تجاوز به سكره عن حد الثبوت حتى تناول كأسه بكف محبوبه قال انا . فالشارب بكأس يحبهم متمكن والشارب بكأس يحبونه متلون . والناطق بالانانية متكلم من وادي الحور بلسان الاثبات . والناطق بالهوية متكلم من وادي الفناء بلسان البقاء وكلاهما ناطق صادق . وللحقيقة . وافق . لان من قال انا ما اراد بالانانية بالنفسه لانه مأخوذ من نفسه مجذوب عن حسه فآخذه وسالبه وجاذبه هو المتكلم بلسانه) وشاهد ذلك قصة ابي يزيد قدس سره حين قال سبحانه ما اعظم شأني فأنكروا عليه فقال حق سبح نفسه على لسان عبده فان الحق اذا احب عبداً بدا عليه بادية منه فغيبه به عنه ويكون البادي هو الناطق على لسانه (واما الناطق بالهوية فانه متمكن في سكره متحكم في وجوده محفوظ عليه وقته محروس عليه سره هو مأخوذ من نفسه مردود على قلبه ففنى عن نفسه وفنى عنه نفسه فلم يبق له في البين بين ولاله فيه اثر ولا عين (اذا تجلى الحق سبحانه على قلب عبده المؤمن يشاهده بعين يقينه ويحتليه ببصر بصيرته من غير حلول ولا تحيز ولا اتصاف ولا انفصال) وما هو في وصل بمتصل ولا . بمفصل غنى وحاشاه منهما . وما قدر مثلي ان يحيط بقدره واين الثرى عن رفة البدر وانما . اشاهده في صفو سرى فاجتلى . جمالا تعالى عزه ان يقسم . كما ان بدر النجم ينظر وجهه . بصفو غدير وهو في افق السما . (خداد ذات خویش از مجموع صورتها مرزه است ودر مجالی اعیان ثابته و مراتب اکوان بهمه صورتها مصوره لالون فی النور لكن فی الزجاج بدا . شعاعة فقرأ ای منه الوان . سبحانه المتجلى عن كل جهة والمتخلي عن كل جهة . آفتابی در هزاران آبكینه تافته .

پس بدنك هریکی تابی عیان انداخته . جمله يك نوراست لیکن رنگهای مختلف . اختلافی در میان این و آن انداخته . چون يك روی بدو آینه می نماید هر آینه در هر آینه روی دیگر پیدا آید (وما الوجه الا واحد غیرانه . اذ كنت اعددت المرايا تعددا . هر که پاك بین باشد غیر از ذات خدا هیچ ذات نبیند آنگاه داند که همه تغیرات و کثرت در احکام و صفت او بوده است نه در ذات (مولانا فرموده است . خلق را چون آب دان صافی زلال . اندران تابان صفات ذوالجلال . علم شان و عدل شان وقهر شان . چون نجوم چرخ در آب روان .) واجب الوجود ذاتیست که در جمیع احوال باقی و ثابت است و ممکن الوجود صور و احوال که تبدل می یابد . ذلك بان الله هو الحق وان ما يدعون من دونه هو الباطل (م) الا كل شيء ما خلا الله باطل .) و ایجاد حق عالم را ظهور نور حقیقت مطابقة اوست بصور مختلفه و متعدده که مشاهده می کنی

(بیت)

من و تو عارض ذات وجودیم مشکهای مشکوة وجودیم
تاباغ دلم ز فیض حق کلشن شد ماهیت ما ز روی او روشن شد
آن روز که خورشید رخسار جلوه نمود اعیان جهان تمام چون روزن شد
آنکه گفته شد ممکن مرآت واجب است در دنیاست و در آخرت امر
بر عکس آن باشد روز محشر حق تعالی بمظهری عظیم تجلی کند چنانکه اهل
عرصات همه او را بیند هریکی بحسب اعتقاد خویش و ازینجا گفته اند .
نظاره کیان روی خوبت . چون در نکر نداز کرانه ها . در روی
تو روی خویش بینند . زینجاست تفاوت نشانها (و بالجملة ترقی العارفون
من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة واستكملوا معراجهم فرؤا

بالمشاهدة العينية انه ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك الا وجهه لانه يصيرها لكافي وقت من الاوقات بل هو كذلك ابدًا وازلا لا يتصور الا كذلك (جئید قدس سره العزیز که حدیث کان الله ولم یکن معه شیء فرمود شنید الآن ایضا كذلك) وقتی ماهیان جمع شدند کشتند چند کاهست که ماحکایت آب می شنویم و می گویند حیات ما از آبست و هرگز آبرا ندیدیم بعضی شنیده بودند که در فلان دریا ماهیست دانا و آب را دیده کشتند پیش او رویم تا آبرا بمانماید چون باورسیدند و پرسیدند گفت چیزی غیر آب بمن نماید تا من آبرا بشما نمایم

(بیت)

سألهما دل طلب جام جم از ما میکرد آنکه خود داشت زیکانه تمنای کرد
کوهی را که پیرو در صدق در همه عمر طلب از کم شد کان لب دریا می کرد
وای که آن تظن من ظاهر هذا الكلام وامثاله کقولهم . العین واحدة
والوصف مختلف . وذاك سر لاهل العلم ینکشف . دریا نفس زند
بخار گویند متراکم شود ابر خوانند فرو چکد باران نام نهند جمع
و روان شود نهر خوانند چون بدریا رسد همان دریا شود . (البحر
بحر علی ما کان فی قدم . ان الحوادث امواج وانهار .) ان الواجب تع
مادة الممكنات او موضوعها فانه تع منزّه عن ذلك (والملاقة بینه و بین
الممكنات علاقة الظهور والقبول . لاعلاقة الاتصاف والحلول .) (گوید
آن کس درین مقام فضول . که تجلی نداند اوز حلول .) والغرض من
التشیلات المنقولة تشبیه المعقول بالحسوس تلیناً لعریکه الوهم . وتقرباً
له من الاذعان والفهم . والا فلا ارتباط له بالمقدورات . ولا اختلاط
بالقادرات

(بيت)

چون خود ز فروغ خود جهان آراید بر پاك و پليد اكر بتابد شايد
 نى نوروى از هيچ پليد آلايد نى پاك اوز هيچ پاك افزايد
 (وتمثيلهم بالبحر و امواجه انما هو فى الوجود و انبساطه المعنوى على
 هياكل الماهيات القابلة المعبر عنها فى لسانهم بالاعيان الثابتة . فنفس
 البحر بمنزلة حقيقة الوجود و امواجه بمنزلة مظهر منها فى الماهيات
 القابلة لان يكون مظهرها لها لالذات الله تع و ارتباطه بالذوات الممكنة .
 ومن وهم ان امواجه بمنزلة حقايق الممكنات الموجودة حتى يرجع
 مذهبهم الى القول بوحدة الحقايق كلها كما هو المتبادر الى الفهم من التمثيل
 السابق ذكره فقدوهم (ويفصح عما ذكرنا تمثيلهم بالصورة الواحدة
 الظاهرة فى المرايا المتعددة فان تنزيلهم الحقايق منزلة المرايا صريح فى
 انهم قائلون بالتعدد فى الحقايق الموجودة وان انكروا تعدد الوجود
) ومن هنا تبين ان ماقاله الفاضل الشريف فى الحواشى التى علقها على
 شرح التجريد وهو ان جماعة من الصوفية ذهبوا الى ان ليس فى الواقع
 الا ذات واحدة لا تركيب فيها اصلا بل لها صفات متعددة هى عينها
 وهى حقيقة الوجود المنزهة فى حد ذاتها من شوائب العدم و سمات
 نقصان الامكان ولها تقيدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك يترأى
 موجودات متمايزة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقى فما لم يقم برهان على
 بطلان ذلك لم يتم ماذكروه من عدم اتحاد الماهيات (و ماقاله فى موضع
 آخر منها من انه لا يخفى عن الواجب شئ من الاشياء بل هو حقيقة
 وعينها و انما امتازت وتعددت بتقيدات وتعينات اعتبارية ومثلوا ذلك
 بالبحر و ظهوره فى صور الامواج المتكثرة مع انه ليس هناك الا حقيقة
 البحر فقط من قبيل بعض الظن (وكذا قول بعض المتصليين من

المتفلسفين تارة ومن المتصوفين الصوفية اخرى لما كان منتهى سلسلة
 العلية واحدا والكل معلول له اما ابتداء او بواسطة فهو الذات الحقيقي
 والكل شؤنه ووجوهه الى غير ذلك من العبارات الالائية فليس في
 الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة ولها صفات متكثرة كما قال الله
 تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن
 العزيز الجبار المتكبر . فانه اراد بالصفات المتكثرة المعلولات المستندة اليه
 تعالى اما ابتداء او بواسطة (فانطبق قوله على قول الفاضل الشريف
 فاشتركا فيما وقعا فيه) ثم ان فيه شيئا آخر وهو انه استدل بالآية
 المذكورة ولا دلالة فيها على ماتوهمه انما دلالتها على ارله تعالى صفات
 متكثرة (واما ان تلك الصفات معلولاته فلا دلالة
 دلالة فيها عليه ولا اشارة . تم الكلام .

الرسالة السامنة عشر

﴿ في الجبر والقدر ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام . بالقدرة والاختيار . وكلف
بني آدم بالاحكام . المتظمة على وجه الاحكام . من غير اكراه
ولا اجبار . وقدر في الازل وقضى . ماسلب من الارادة والرضا .
وكتب ما علينا وما لنا . وختم بالسعادة والشقاوة ما لنا . بلا الجاء
واضطراره . والصلاة والسلام على سيدنا محمد المختار . وعلى آله الاخيار .
وصحبه الابرار . من المهاجرين والانصار . مانقاطر الامطار في الاقطار .
وتواتر الادوار . في الاعصار . (وبعد فان مسألة الجبر والقدر من
امهات المسائل وامهات الاصول . وقد زل في مبادئها اقدام الافهام
وضل في بواديه عقول الفحول *) وانا اريدان احقق فيها بعون
الحق وتوفيقه ما يوافق المعقول . ويطابق المقول . (فنقول ان الله
جل وعلا يقدم علمه المتعلق بالاشياء تعلقاً عارياً عن النسبة الى الزمان .
وتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق الحداث . وموجب ارادته
المرجحة لها ابرازا حسب العلم الشامل . والتقدير الكامل . وقدرته
المؤثرة التي تفيض بها ما رجحته الارادة من وجود الماهيات وكمالاتها

في الاعيان اوجد الاشياء مرتبة ترتيباً حكماً لا يتحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول والتبديل في العلم والتقدير لالانه لا قدرة له تع على التحويل والتبديل والايلازم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته تع وذلك عجز تعالى شانه (وانما قلنا والايلازم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته تع لان الممكن كايما ان ابي جهل مثلاً لا يخرج عن حد الامكان بسبب علمه تع وتقديره عدمه لامتناع الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فلو لم يكن ايمانه بعدما علمه تع وقدر موته على الكفر مقدوراً له تع يلزم المحذور المذكور قطعاً (فان قلت اليس يلزم من استحالة انقلاب علمه تع جهلاً امتناع وجود ما علم عدمه (قلت لا فان موجب تلك الاستحالة هو ان لا يقع ما علم الله تع عدم وقوعه لان لا يمكن ذلك كما ان موجب استحالة الكذب على الله تع هو ان لا يقع ما اخبر الله تع بعدم وقوعه لان يكون وقوعه متمنعاً لان المستلزم للمحذور المذكور في الصورتين الوقوع لا الامكان وذلك ان العلاقة بين الشيئين وقوعاً لا يستلزم العلاقة بينهما امكاناً ولا امتناعاً (الا يرى ان عدم العقل الاول على رأى الحكماء متعلق بعدم الواجب تع بحيث يستلزم وقوع احدهما وقوع الآخر مع ان عدم الواجب متمنع بالذات (فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم ان يكون مستحيل بالذات لكن يلزم ان يكون فيه استحالة ماسواء كان تلك الاستحالة من ذاته او من غيره (قلت نعم يلزم ان يكون المستلزم للمع محالاً ولو بالغير ولكن لا يلزم ان يكون منشأ استحالاته ذلك اللازم حتى يلزم فيما نحن فيه ان يكون مافى بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كايما ان ابي جهل مثلاً بسبب استحالة انقلاب علمه تع جهلاً (فان قلت ليس الاستحالة ولو بالغير مانعة عن كون الاستحالة مقدوراً للعبد

(قلك لا كيف وما من مقدور له الا وهو ممتنع بالغير قبل تعاق قدرته
 ضرورة ان كل ما وقع وجودا كان او عدما لا يقع الا بعد ما وجب
) ويقال لذلك الوجوب السابق ويلزمه امتناع الطرف الآخر
) وبالجملة الثابت عندنا ان ما علم الله تع عدم وقوعه لا يقع البتة (واما ان
 ذلك بسبب علمه تع وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يدل على خلافه
 وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم وشان التابع ان لا يؤثر
 في المتبوع لا ايجاباً ولا منعا والا ينعكس امر الاصاله والتبعية (وتوضيح
 ذلك انه تع علم موت ابي جهل مثلاً على الكفر وقدره لانه مات على
 الكفر في اواقع لانه مات على الكفر في الواقع لانه علم موته على الكفر
 وقدره (وقد نبه على هذا المعنى الفاضل الطوسي في رد قول عمر الحيام
 من مى خورم وهر كه چو من اهل بود مى خوردن من بنزد او سهل بود
 مى خوردن من حق بازل مى دانست كرم نه خورم علم خدا جهل بود
 بقوله كفى كه كنه بنزد من سهل بود اين نکته نكويد آنكه او اهل بود
 علم ازلى علت عصيان كردن نزد عقلا زغايت جهل بود [١]

[١] وتفصيل مانبه عليه ذلك الفاضل هو ما قيل العلم تابع للمعلوم على
 معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة
 الفرس مثلاً على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في
 حد نفسه هكذا ولا يتصور ان تنعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا
 مثلاً انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس اذ لا مدخل
 للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا يلزم ان لا يكون
 الله تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بافعاله وجوداً وعدماً (ومن هذا تبين ان
 من قرر الشبهة التي تمسك بها الحيام ثم قال ولو اجتمعت جملة المعتلاء لم يقدرُوا
 على ان يوردوا له على هذا الوجه حرفاً الا بالترام مذهب هشام وهوانه
 لا يعلم الا شياء قبل وقوعها قدضل واضل (وكذا من قال لقائل ان يمنع كون
 العلم تابعا للمعلوم بمعنى ان لا يتعلق الابدع وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل

(والذي نسب الى ابي الحسن الاشعري من الاستدلال على وقوع التكليف بالحال بان يقال ان الله تعالى عالم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلاً فان آمن ينقلب علمه تع جهلاً وهو محال فإيمانه محال فالامر بالايان يستلزم ان يكون المنقول تكليفاً بالحال منحوًل . ولا استدلاله على المطلب المنقول . وجه معقول . مذكور في موضعه) فان قلت علمه تع بموت ابي جهل على الكفر كان ثابتاً حال وجوده ولا موت له على الكفر وح كيف يصح تعاليل الواقع بما لم يقع (قلت علمه تع ليس بزمانى فلا آخر زماناً للمعلوم المذكور بالقياس اليه فان نسبة التأخر والقدم بحسب الزمان انما يجرى بين الزمانين) بل نقول كل الحوادث وجميع الكائنات واقعة نظراً اليه تع والى علمه تع المنزه عن النسبة الزمانية في ازمانيه المخصوصة واوقاته المحدودة لامتظرة بالقياس اليه تعالى انما ذلك بالقياس الى من يمر عليه اجزاء الزمان . ويجرى عليه احكام تقلب الملوان . ويتفاوت عنده حال متى بالمضى والاستقبال . ولذلك قال المحققون من الحكماء ان علمه تع حضوري وارادوا بذلك الحضور وجود المعلوم في الخارج (فان قلت هلا يلزم ان لا يكون الاشياء قبل شيء انه يكون اولاً يكون وح يلزم الوجوب اولا متناع) مسألة يناسب ذكرها لمساق الكلام في هذا المقام (وهي ان لا يقع الطلاق بان تطلق في مشيئة الله تع ويقع بان تطلق في علم الله تعالى لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعلق وقوع شيء بعلمه تعالى بخلاف مشيئته فانها متبوعة ووقوع الكائنات تابعة لها ولما لم يصح معنى التعليق في الثاني فالمراد المعنى التنبيهي للاشتمال كما في زبدة نعمة (ولا حاجة الى التجوز . في العلم) وهذا هو السر في كون التعليق بمشيئته متعافا دون التعليق بالعلم لاما سبق الى بعض الا وهام من ان ذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علمه تع الى فتعلق بجميع الممكنات والمنتهات (اذ لا تأثير لما ذكره في الفرق المذكور كالا يخفى على من تأمل واجاد والله الهادي الى الرشاد) (منه)

وجوداتها معلومة له تع (قلت ان اريد بالقبليّة القبليّة الزمانيّة فالملازمة
 ممنوعة وقد نهيت على سند المنع قيل هذا) وان اريد القبليّة الذاتيّة
 فالمذكور غير محذور فان غاية ما لزم منه ان لا يكون علمه تع علة لوجود
 معلوماته ولا فساد فيه (فان قلت فكيف الحال في المعدومات التي لاحظ
 لها من الحضور بالمعنى المذكور) قلت انهم يقولون لها وجود في المبادئ
 العالية وكفى ذلك الوجود حضوراً في حقها (وتحقيق الكلام . في هذا
 المقام . يستدعي مجالا فوق مجالنا هذا فلنعد الى ما كنا فيه) ذكر
 صاحب الكشف في تفسير سورة الرحمن ان عبدالله بن طاهر دعا
 الحسين بن الفضل وقال اشكل على قوله تع كل يوم هو في شأن وقد
 صح ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيمة فقال الحسين انها يعني
 الذي ذكرت في قوله تع كل يوم هو في شأن شئون يديها لاشئون
 يتبدأ بها فقام عبدالله وقبل رأسه (ولا يخفى على الفطن ان مدار
 ما اشار اليه في الجواب على ما قررنا فيما سبق من انه لا منتظر بالنظر الى
 موجد الكائنات جل وعلا بل كل ماله حظ من الكون كائن بالنظر
 اليه في وقته المخصوص انما الانتظار بالنسبة الى من تقيد بقيد متى
) وههنا دقيقة انيقة وهي ان قوله تع وان جهنم لمحیطة بالكافرين اخبار
 عن شان الابتداء (وقوله تع والذين كفروا الى جهنم يحشرون اخبار
 عن شان الابداء فافهم والمصير الى التجوز في الاحاطة اوفى جهنم من
 ضيق العطن . كما لا يخفى على ارباب الفطن .) واعلم ان جفاف القلم
 عبارة عن الفراغ عن التقدير . وثبت المقادير . على طريقة التمثيل
 والتصوير . فان الكاتب انما يحف قلمه بعد فراغه عن الكتابة وفي قوله
 تع الى يوم القيام اشارة الى ان حكم التقدير لا يتجاوز عن الكائنات في عالم
 الكون والفساد وعلى وفق هذا ورد جواب كعب لعمر رضى الله تعالى

عنهما حيث قال ويحك يا كعب حدثنا من حديث الآخرة فقال نعم يا
 امير المؤمنين اذا كان يوم القيمة رفع اللوح والقلم المحفوظ (ذكره الامام
 القرطبي في تفسير سورة الكهف وكان في قوله تع يوم نطوى السماء كطي
 السجل اشارة الى ان محكمة اقضاء والقدر ترفع في ذلك الوقت الذي
 ينتهي عنده احكام عالم الكون والفساد ولهذا اى لعدم دخل التقدير فيما
 يكون في عالم الغيب قال رسول الله عليه السلام لام حبيبة رضى الله تعالى عنها
 لما سمعها تدعو وتقول اللهم متعني بزوجي رسول الله وبابي سفيان وباخي
 معاوية قد سألت الله لا آجال مضروبة وايام معدودة وارزاق مقسومة ان
 يعجل الله تع شيئا قبل حله وان يؤخر شيئا عن حله ولو كنت سالت الله
 ان يهيكلك من عذاب النار او عذاب في القبر كان خيرا وافضل (وبهذا
 التفصيل اندفع [١] ما قيل العذاب مقدر كالا جل فكيف ندب الدعاء
 في الاول دون الثاني (واجيب بان الكل مقدر لكن النجاة من النار
 عبادة دون زيادة الاجل (فان قلت اذا كان الآجال مضروبة لا تتقدم
 على اوقاتها المعينة ولا تتأخر عنها فما وجه قوله عليه السلام الصدقة
 والصلة يعمران الديار ويزيدان في الاعمار (قلت وجهه ظاهر فان
 مدلوله ان الصدقة والصلة من جملة الاسباب التي قدرها الله تع زيادة
 العمر بها ولا دلالة فيها على زيادة العمر لها بتأخر الاجل عن حده
 المضروب [٢] (وما في الكشف عن كعب رضى الله عنه قال حين طعن عمر
 رضى الله عنه ولوان عمر دعى الله لآخر في اجله ف قيل لكعب رضى الله عنه
 اليس قد قال الله تع (فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) قال
 فقد قال الله تع (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب)

[١] يعنى كما اندفع السؤال اندفع الجواب ايضا (منه)

[٢] السؤال والجواب المذكوران في شرح المشرق (منه)

الآتية واستفاض على الالسنه اطال الله بقاءك وفسخ في مدتك وما شبهه
 مردود بنص الحديث السابق ذكره (والمذكور في قوله تع (وما يعمر
 من معمر ولا ينقض من عمره) مطلق الزيادة والنقصان (لا الزيادة عن
 حد مضروب عند تقدير الآجال والنقصان عنه فلا ينافي مدلول الحديث
 المذكور (وتفصيل ذلك ان قوله تع وما يعمر من معمر من باب تسمية
 الشيء بما يؤل اليه اي وما يعمر من احد (الا يرى الى انه يرجع الضمير
 في قوله ولا ينقض من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو
 من التسامح في العبارة ثقة بفهم السامع (هذا بحسب الجليل من النظر
 واما النظر الدقيق فيحكم بصحة ان المعمر اي الذي قدر له عمر طويل
 يجوز ان يباغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد عمره على الاول
 وينقص على الثاني ومع ذلك لا يلزم التغير في التقدير (وذلك لان
 المقدر لكل شخص انما هو الانفاس المعدودة لا الايام المحدودة .
 والاعوام الممدودة . (ولا خفاء في ان ايام قدر من الانفاس يزيد
 وينقص بالصحة والحضور والمرض والتعب (فافهم هذا السر العجيب
 حتى ينكشف لك اختيار بعض الطوائف حبس النفس (ويتضح كون
 الصدقة والصلة سببا لزيادة العمر (وعلى موجب كلا النظرين لادلالة
 في النص المذكور على ان التقدير سبب لعدم تغير الامور المقدرة كما
 توهمه الامام ايضاوى حيث قال في تفسير قوله تع (ومكر اولئك هو
 يبور) يفسد ولا ينفذ لان الامور مقدرة فلا يتغير كما دل عليه بقوله
 (والله خالقكم) واما فساد ما ادعاه من المدلول المذكور فقد سبق بيانه
 مرارا (واذاقرر ان علمه تع وتقديره لا يخرج احد طرفي الممكن
 عن حد الامكان وحيز القدرة فالعبد غير مجبول على افعاله التي يكسبها
 وغير مضطر في الاعمال التي يباشرها بسبب علمه تع وتقديره كما زعمه

المجبرة وتبعهم من تبعهم بلا تدبر حيث قال في تفسير قوله تع وما كان
 اكثرهم مؤمنين من سورة الشعراء في علم الله وقضائه فلذلك لا ينفعهم
 امثال هذه الايات العظام (وحيث قال في تفسير قوله تع (ان الذين
 حقت عليهم كلمة المذاب لا يؤمنون) من سورة هود اذ لا يكذب كلامه
 ولا ينقض قضاؤه (ثم قال في تفسير قوله تع (ولوجاءتهم كل آية)
 فان السبب الاصل لايمانهم وهو تعلق ارادة الله تع بمفقود وحيث قال
 في تفسير قوله تع (وفريقا حق عليهم الضلالة) من سورة الاعراف
 بمقتضى القضاء السابق (وعلى وفق هذا ما روى كان عمر رضى الله عنه
 اتى بسارق فقال ما حملك على السرقة فقال قضاء الله وقدره فقطع يده
 وحسنت ثم اتى به فقال فجلبده فقال قطعت يدك بسرقتك وجلدتك
 لكذبك على الله تع (وما يشيد بنيان ماحققناه من ان علمه تع وتقديره
 لا يخرجان العبد الى حيز الاضطرار . ولا يسلبان عنه الاختيار . ما روى
 ان شيخا من اهل الشام حضر صفين مع على رضى الله عنه فقال اخبرنا
 امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله تع وقدره فقال له
 نعم يا اخا اهل الشام والذي خلق الجنة وبدأ النعمة ما وطننا موطنا
 ولا هبطنا واديا ولا علونا بلمعة الا بقضاء الله تع وقدره فقال الشامي
 فغند الله تع احتسب غنائى يا امير المؤمنين وما ظن انى اجرا فى سفرى
 اذا كان الله قضى على وقدره فقال رضى الله عنه ان الله تعالى قدا عظم الاجر
 على مسيركم واتم سائرهم وعلى مقامكم واتم مقيمون ولم تكونوا فى
 شئ من حالاتكم مكرهين ولا اياها مضطرين ولا علينا مجبرين فقال
 الشامى وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا وانصرفنا
 فقال رضى الله عنه ويحك يا اخا اهل الشام لعلك ظننت قضاء حتما
 لازما وقدر احتما جازما لو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب

وسقط الوعد والوعيد والامر من الله تع والهي وما كان المحسن اولى
 ثواب الاحسان من المسيء ولا المسيء بعقوبة الذنب من المحسن . تلك
 مقالة عبدة الاوثان . وحزب الشيطان . وخصماء الرحمان وشهداء الزور
 وقدورية هذه الامة ومجوسيتها . ان الله تعالى امر عباده تخييراً . ونهى
 عنهم تحذيراً . وكلف يسيراً . ولم يكلف عسيراً . ولم يرسل الانبياء لعبا
 ولم ينزل الكتب عبثا ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلاً .
 (ذلك ظن الذين كفروا فويل للكافرين من النار) فقال الشامي
 فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وكان مسيرنا بهما وعنهما قال رضى الله
 عنه الامر من الله تع بذلك ثم تلا (وكان امر الله قدراً مقدوراً) فقام
 الشامي فرط مسرورا لما سمع من المقال فقال فرجت على يا امير المؤمنين
 فرج الله عنك ثم انشأ يقول . انت الامام الذي نرجو بطاعته . يوم
 الحساب من الرحمن غفرانا . اوضحت من ديننا ما كان ملتبساً . جزاك
 وبى بالاحسان احسانا . (وقال عمر بن عبدالعزيز لرجل سأل عن
 القدر فقال ان الله تع لا يطالب بما قضى وقدر . وانما يطالب بما نهى
 وامر .) وهذه الاشارة منه على وفق العبارة السابقة يعنى قول على
 رضى الله عنه الامر من الله بذلك (وقوله قدا عظم الله الاجر على مسيركم
 الخ على وفق ماورد في الكلام القديم .) (لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا
 شحمة في سبيل الله ولا يطيئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو
 نيلاً الا كتب لهم به عمل صالح) وفي قوله تع . (ولو كنت اعلم الغيب
 لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء) دلالة على ان التقدير ليس بملزم
 فانه لو كان ما يصيب كل شخص من الخير والشر مقدرا بحيث لا يحتمل
 الزيادة والنقصان لما كان للتعليق المذكور وجه صحة (وتفصيل ذلك انه
 لو كان للتقدير تأثير يجعل المقدر على حد معين خيرا كان او شرا حتماً

مقضيًا لم يكن بد من حصول المقدر لمن قدرله نفعا كان اوضرا ووصوله اليه مكروها كان او مرضيا فيلزم من ذلك ان لا يكون لقدرة العبد واختياره مدخل في جلب نفعه ودفع ضرره علما كان باسبابهما او جاهلا (واللازم منتف بمادل عليه النص المذكور من تفاوت الحال بالعلم والجهل) لا يقال يجوز ان يكون العلم بالاسباب من الشرائط التي لا بد من عدمها في حصول ما قدرله من الخير والشر على حد معين (لانا نقول على تقدير تقدير كل شيء لا بد من تعيين حصول العلم بالاسباب له او عدم حصوله فيعود الالتزام قطعاً) ومما يدل على ما تقدم من التفصيل دلالة لا تقبل الرد ولا التأويل ماروى الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي عليه السلام قال لما اغرق الله فرعون (قال آمنت انه لا آله الا الذي آمنت به نبوا اسرائيل وانا من المسلمين) قال جبريل فلورايتني يا محمد وانا احد من حال البحر فادبته في فيه مخافة ان تدركه الرحمة (قال ابو عيسى هذا حديث حسن) وفي التيسير روى ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام انه قال لما قال فرعون لا آله الا الله فاتاه جبريل فحشاه التراب مخافة ان تدركه رحمة الله تع (ووجه الاستدلال انه لا يخ من ان يكون للكائنات قبل حدوثها لا تقبل التغيير او لا يكون) وعلى الاول لا يخ من ان يكون ما يلزم ذلك لزوما بينا وهو ان يكون للكيد في الرد والدفع نفع معلوما لجبريل او لا يكون والثاني بين البطلان وكذا الاول اذ لا يليق شان عاقل منا فضلا عن شانه عدم العمل بموجب علمه خصوصا في مثل هذا المقام فتعين االثالث فتم المرام (قوله لعلك ظننت قضاء حتما لازما الخ يعضده ماروى في المصابيح عن انس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله عليه السلام يكثر ان يقول يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا نبي الله آمنا بك

وبما جئت به فهل تخاف علينا قال نعم ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلها كيف يشاء (فان قلت اليس الحذر لا يغني عن القدر شيئاً كما ورد في الحديث النبوي (قلت نعم ومع ذلك لا بد من الحذر ولذلك قال عليه السلام فر من المجذوم فرارك من الاسد (وقد نهى في كتاب الله تع عن القاء النفس في التهلكة (وفي الفتاوى الظهيرية رجل كان في بيته فاخذته الزلزلة لا يكره له الفرار الى الفضاء بل يستحب لفرار النبي عليه السلام من الحائط المائل (وذكر في الفائق انه عليه السلام مر بجائط مائل فاسرع في المشي فقبل يارسول الله اسرعت المشي فقال اخاف موت الفوات اي المفاجأة (والسر في ان الحذر لا يغني عن القدر شيئاً ان القدر على ما قرر فيما سبق على وفق الواقع فكل ما يقع فهو المقدر فلا مجال للتبدل. ولا احتمال للتحويل. (والى هذا اشير في جوابه عليه السلام بقوله فرارى من قضاء الله حين قيل له اتفر من قضاء الله (ولقد احسن من قال على وفق الاشارة الواردة فيما ذكر من الخبر عن خير البشر الحذر لا ينفع من القدر. بل يدفع البشر الى المقدر. من الخير والشر. (وفي جامع الحكيم الترمذي مرفوعاً اذا قضى الله العبد ان يموت بارض جعل له اليها حاجة (وفي الكشف روى ان ملك الموت مر على سليمان فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت قال كان يريدني فسأل سليمان ان يحمله الريح ويلقيه ببلاد الهند ثم قال ملك الموت لسليمان عليه السلام كان دوام نظري اليه تعجباً منه لاني امرت ان اقبض روحه بالهند وهو عندك (ومنه هنا ظهر ان تحليل الامام ايضاوى بالحديث المذكور حيث قال في تفسير قوله تع قاتلوا في سبيل الله حيث قال لما بين ان الفرار عن الموت غير مخلص وان القدر لا محالة واقع امرهم بالقتال (وليس في سياق ما ذكر وهو قوله تع

الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم (الآية بيان ان الفرار عن الموت غير مخلص اصلا في حق شخص من الاشخاص وفي وقت من الاوقات) فان قلت ليس في حديث ام حبيبة رضى الله عنها السابق بيانه دلالة على ان في تقدير الآجال والارزاق في الازل قضاء حتما لازما (قات لان ذلك التقدير حين يؤمر الملك عند نفخ الروح باربع كلمات لافي الازل فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلي حتما لازما) وتفصيل التقدير المذكور على ما روى في الصحيحين عن ابن مسعود رضى الله عنه انه عليه السلام قال ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله وشقى او سعيد قدم الرزق على الاجل لان المراد منه مدة الحياة وهي تتبع الرزق واخر العمل عنه لانه يقع في تلك المدة (واخر السعيد عن الشقى حتما للمكتوب بالخير وانما قال شقى او سعيد ولم يقل شقاوته وسعادته لان المراد تقدير انه من اهل الجنة او من اهل النار وذلك بما ذكر لا بما ترك لان السعادة والشقاوة قد يجتمعان في شخص واحد باختلاف الاحوال بخلاف اطلاق السعيد والشقى فانه باعتبار الغالب [١]) ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة زعم ان فيه عدولا عنه واياك ان تظن ان في قوانيننا فلا دلالة فيه على ان في القضاء الازلي حتما لازما دلالة على ثبوت الحتم في الجملة في التقدير الواقع بكتابة الملك الولد في بطن امه لانا قد اسمعناك مرارا . وقرعنا سمعك سرا وجهارا . ان شان التقدير ان يتبع المقدر فلا يصلح ملزما فلا دلالة فيما رواه ابن مسعود على ان ما قدر لكل شخص من قدر معين من

الرزق لابد من وصوله اليه سواء سعى في تحصيله او لم يسع على ما افصح عنه في المتنوى المولوى حيث قيل . رزق تو بر توز تو عاشق تراست . و تو كل كن ملرزان پاودست . كر نلرزانى بيا يد بر درت . و ربلرزانى دهد درد سرت . كيف ولو كان الامر على ما ذكر . والشان على ماسطر . لما امر العبد بالسعى والطلب فى قوله تع وابتغوا من فضل الله ولما كان الكسب فرضا وقد نص محمد بن الحسن الشيبانى على انه من الفرائض فالحق ما اشار اليه بعضهم . كر نشينى وصيدقوت كنى . دست وپايت چو عنكبوت كنى . (ولا متمسك للجبرية المانعين للتكليف والقدرية المنكرين للقدر فى قوله عليه السلام ما منكم من احد الا قد كتب مقعده من الجنة ومقعده من النار بان يقال ان السعادة والشقاوة لو كانتا مقدرتين بحيث لا يتطرق اليهما تبديل والتغير لم يكن التكليف والاعمال مقيدة فان من كتب مقعده من النار لا يخلصه عنه ايمان وخلوص (وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل [١] احتج اصحابنا بقوله تع الا من سبق عليه القول فى اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب وقالوا ان قوله سبق عليه القول مشعر بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله وهو لقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه انتهى (و اياك ان تتوهم ان فى قوله تع . ولو شئنا لا تينا الى قوله اجمعين : دلالة على تسبب عدم ايمانهم عن سبق التقدير الارلى كسبق الى وهم الامام البيضاوى حيث قال فى تفسيره وذلك تصريح بعدم ايمانهم لعدم المسبب عن سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق القضاء بما ذكر كناية عن اقتضاء الحكمة اياه فعنى قوله ولكن حق القول منى ولكن اقتضى الحكمة الاتمبة خلاف ذلك

[١] قائله العاضل الجار بردى فى حاشية الكشف

(وكذا سبق الكلمة في قوله تع . ولولا كلمة سبقت من ربك الى اجل
 مسمى لقضى بينهم : كناية عن اقتضاء الحكمة ما في القضاء الازلي من
 الاحكام اى لولا مقتضى الحكمة الالهية الامهال . لقضى بالاستيصال .
 فلادلالة في هذا المقال . على ان في التقدير في ازل الازال . تأثيرا
 في الاحوال والآجال . وسيأتى من الكلام . ما يتعلق بهذا المقام .
 وبه يندفع بقية الاوهام . بعون الملك العلام . (واما الجواب الذي
 ذكره الامام البيضاوى في شرح المصايح وهو ان الله تع دبر الاشياء
 على ماشاء وربط بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببات وان كان يقدر
 ان يخلق الجميع ابتداء بلا اسباب ووسائل كما خلق المبادئ والاسباب
 لكنه امر اقتضة حكمته وسبقت به كلمته وجرت عليه عادته (فمن قدر انه
 من اهل الجنة قدرله ما يقرب به اليها من الاعمال ووقفه لذلك باقداره
 وتمكينه منه وتحريره عليه بالترغيب والترهيب والانة قلبه لقبول الحق
 وارشاده التمييز بين المبطل والمحق (ومن قدر انه من اهل النار قدرله
 خلاف ذلك وخذله حتى اتبع هواه وران على قلبه الشهوات . ولم يغفل
 النذر والآيات . فأتى باعمال اهل النار واصربها حتى طوى عاينها
 صحيفة عمره . وكان ما يدخله النار ملاك امره . وهو معنى قوله
 عليه السلام وكل ميسر لما خلق له) فلا يشفى غيلا . ولا يروى غيلا .
 كما لا يخفى على ذى الفهم المتأمل في مقعد الشك ومقعد الوهم (واذا
 تحققت ان التقدير الازلي لا يلجئنا الى ما فصلناه من الخير والشر ولا
 يضطرنا الى ما علمناه من الطاعة والمعصية فقد عرفت يقينا انه لا مساغ
 للاعتذار عن الذنب الصادر عنا بالاختيار والرضاء بان يقال انه كان
 مكتوبا علينا في الازل فلانستحق اللوم والتبعة في العمل (فلا تظن ان
 جواب آدم عليه السلام لموسى عليه السلام من هذا القبيل (وتفصيله على

ماروى فى المصاحح عن عبدالله بن عمر و بن العاص رضى الله عنه انه قال
احتج آدم لموسى عليه السلام عند ربهما فحج آدم موسى فقال موسى
انت آدم الذى خلقك الله تع بيده ونفخ فيك من روحه واسجد لك
ملائكته واسكنك جنته ثم اهبطت الناس بخطيئتك الى الارض فقال آدم
عليه السلام انت موسى الذى اصطفاك الله تع برسائله وبكلامه واعطاك
الالواح فيها تبيان كل شئ وقربك نجياً فيكم وجدت الله تع كتب التوراة
قبل ان اخلق قال موسى باربعين عاماً قال آدم فهل وجدت فيها فعمى
آدم ربه قال نعم وجدت كذا قال اتلومنى على ان علمت ما كتب الله تع
على ان اعمله قبل ان يخلقنى باربعين سنة قال النبي عليه السلام فحج آدم
موسى هذه محاجة نفسانية ومكاملة روحانية جرت بينهما فى عالم المثال
وحضيرة القدس على ما اشير اليه بقوله عليه السلام عند ربهما (وليس [١])
المراد بالكتابة فى قوله كتب التوراة كتبها فى الالواح التى اعطاها الله
تعالى لموسى عليه السلام وذكر فى كتابه العزيز وصفه وقال (وكتبنا له
فى الالواح من كل شئ موعظة وتفصيلاً لكل شئ) لانها كانت فى زمن
موسى وكان موسى يسمع صرير القلم (ذكره النسفى فى التفسير
(والحديث مما يمسك به المجبرة) وينكره القدريه وكلا الفريقين على
جرف هار من الافراط والتفريط (فان قلت فما وجه جواب آدم
(قلت تقريره موقوف على تمهيد مقدمة وهى ان كل ما يحدث فى عالم
الكون بصورة اجمالية فى اللوح المحفوظ على وفق القضاء الازلى المنزه
عن النسبة الى الزمان والكون ما فى ذلك اللوح من الصور اجمالية عبر
عنه فى القرآن بام الكتاب واشير الى تجرده عن الزمان بقوله وعنده (ثم
ان له صورة تفصيلية فى لوح المحو والاثبات على وفق ما اقتضته الحكمة

[١] كاذب اليه الامام البيضاوى فى شرح المصاحح (منه)

الآتية (وقد عبر عن هذا اللوح في التنزيل بسماء الدنيا) وقد وقع
 الإشارة الى هذين الوجهين في قوله تع يحوالله ما يشاء ويثبت وعنده
 ام الكتاب (وقال الامام القاشاني في تفسير سورة الانعام) وهو الذي
 خلقكم من طين) اى المادة الهيولانية (ثم قضى اجلا) مطلقا غير معين
 بوقت وهيئة لان احكام القضاء السابق الذى هو ام الكتاب كلية منزهة
 عن الزمان متعالية عن الشخصات اذ محلها الروح الاول المقدس عن
 التعلق بالحل فهو الاجل الذى يقتضيه الاستعداد طبعا بحسب هويته
 المسمى اجلا طبيعيا بالنظر الى نفس ذلك المزاج الخاص والتركيب المعين
 بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية (واجل مسمى عنده) هو الاجل
 المقدر الزمانى الذى يجب وقوعه عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع
 المثبت فى كتاب النفس الفلكية التى هى لوح القدر مقارنا لوقت معين
 ملازماله كما قال الله تعالى (فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا
 يستقدمون) الى هنا كلامه (فان قلت اليس قوله واجل مسمى عنده
 هو الاجل المقدر الزمانى منا فإما لما قدمت من ان فى عبارة عنده فى قوله
 تع وعنده ام الكتاب اشارة الى تعاليه عن النسبة الى الزمان (قلت
 لالان عند فى القول الثانى ظرف لام الكتاب بخلاف اقول الاول
 فانه فيه ظرف لكون الاجل مسمى لانفسه ولاينا فى كونه زمانيا عدم
 زمانية تسميته (واعلم ان عبارة الاجمالى فى كلامنا وعبارة الكلية فى كلام
 الامام القاشاني ليست على معنى مصطلح للمعقولين بل المراد منهما
 ان يكون ذلك المثبت بحيث ينطبق على ماهو الواقع ولا يتغير بتغيره ومع
 ذلك لا يزول الانطباق ولا يلزم المخالفة للواقع وهذا لتعاليه عن قيد
 متى (وقد لوحنا الى هذا بقولنا المنزه عن النسبة الى الزمان فى توصيف
 ما يطابق تلك الصورة الاجالية من القضاء الازلى) (وأشار ذلك الامام

اليه بتوصيفه الكلية بالمتزهة عن الزمان وقس على هذا ما هو المراد من
 التفصيل (وبهذا البيان انكشف وجه ما قالوا ان اتساخ بعض الاحكام
 لاينا في ثبوت الكل في اللوح المحفوظ على وجه يطابق الواقع) قال
 الامام المذكور في تفسير سورة البقرة اعلم ان الاحكام المثبتة في اللوح
 المحفوظ اما مخصوصة واما عامة والمخصوصة اما ان تختص بحسب
 الاشخاص واما ان تختص بحسب الازمنة فاذا نزلت بقلب الرسول
 فالتى تختص بالاشخاص تبقى ببقاء الاشخاص والتى تختص بالازمنة
 تفسخ وتزال بانقراض تلك الازمنة قصيرة كانت كمنسوخات القرآن
 او طويلة كاحكام الشرايع المتقدمة وقد تختص بعضها بهما
 فيختص عمله بشخص معين او باشخاص معينة في زمان معين فتفسخ
 بانقراض ذلك الزمان ولا ينافى ذلك ثبوتها في اللوح اذ كانت فيه
 كذلك والعامة تبقى بقاء الدهر ككون الانسان حيوانا مثلاً (الى
 هنا كلامه) قوله اذ كانت فيه اجمال لما قدمناه من التفصيل ، قدبروالله
 الهادى الى سواء السبيل ، (وما يوافق ما قررناه من ان للكائنات
 تقديراً آخر في لوح الحو والاثبات يتطرق عليه التبديل والتغيير ما روى
 (في التيسير) في تفسير سورة الفاطر عن عمر رضى الله عنه وهو انه كان يدعو
 بهذا الدعاء اللهم ان كتبت اسمى في ديوان الاشقياء فاحمه من ديوان
 الاشقياء واثبتته في ديوان السعداء فانك قلت وقولك الحق يمحو الله
 ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب (ومن هنا انكشف وجه حكمة الامر
 بالحدز في قوله خذوا حذرکم والنهى عن القاء النفس بالتهلكة في قوله
 تع ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون من ذبح ابناء
 بنى اسرائيل ليس منشأؤه السفه والحمافة كازعمه صاحب الكشف
 حيث قال في تفسير سورة القصص وسبب ذبح الابناء ان كاهنا قال له

يولد مولود في بني اسرائيل يذهب ملكك على يده (وفيه دليل بين
على حق فرعون فانه ان صدق الكاهن لم يدفع القتل الساكن وان كذب
فأوجه القتل انتهى) بل منشؤه تصديقه الكاهن فيما اخبر عن المقدر
في سماء الدنيا المكتوب في لوح المحو والاثبات فاراد دفعه بمباشرة اسباب
الدفع لعلمه من الكاهن او من غيره بان المكتوب في سماء الدنيا ليس بكاثر
حتماً بل قد يندفع (واذا نقرر ما قدمناه فلنسم احد اللوحين المذكورين
بلوح اقتضاء ، والاخر بلوح الرضاء ، لكون ما فيه على وفق الحكمة
الالهية فرقاً بينهما كيلا يشبه الحال ، ولنشرع في اصل المقال ، بتقرير
وجه الجواب ، على نهج الصواب ، (اعلم ان تقدير عصيان آدم عليه
السلام كان في لوح الرضاء بقريئة نسبته الى الزمان في قوله كتب الله
على ان اعمله قبل ان يخلقني باربعين سنة .) وقد عرفت ان ما قدر في لوح
القضاء متعال عن النسبة الى الزمان (واستدل آدم عليه السلام بذلك
اي يكون تقدير عصيانه في ذلك اللوح على ان عصيانه كان على وفق
الحكمة الالهية ولا غرو فان ذلك العصيان كان منشأً لتكميل النشاء
الانسانية ، وسبباً لتحصيل الفضائل النفسانية ، وعصيانه عليه السلام
كان مخالفة لامر الارشاد الى طريق البقاء في دار الخلود لا مخالفة
لامر التكليف اذ لا تكليف في تلك الدار وحقيقة العصيان بحسب اللغة
المخالفة لمطلق الامر لا المخالفة الامر التكليف خاصة يرشدك الى هذا
قول عمرو بن عاص لمعاوية امرتك امرأ جازماً فعصيتني وكان من
اتوفيق قتل ابن هاشم (فلا يتجه ان يقال ان عصيان آدم عليه السلام
كان ذنباً والذنب ليس من الحكمة ومما يقع على وفق رضاه تع في شيء
لانه انما يكون ذنباً ان لو كان الامر الذي كان مخالفته عصيانه تكليفياً
اجبارياً) وقد عرفت انه ليس كذلك (واعلم ان عتاب الله تع آدم

عليه السلام في قوله ألم انه كما عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان
لكما عدو مبين عتاب تلطيف . وتأديب . لاعتاب تغيف . وتعذيب .
وتنزيله من السماء الى الارض بامر اهبطا منها جميعا تكميل وتبعيده
قريب

(بيت)

ساطلب بعد الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناى الدموع لنجمدا
نظر موسى عليه السلام الى تقصير آدم عليه السلام في التدبير وما حصل
بسببه من سوء الحال فلامه وتمسك آدم بالتقدير وبما فيه من الدلالة على
احسن المأل فحججه وارفع الملام (فغنى قول آدم عليه السلام انلومنى
على ان علمت آه انلومنى على عمل صدر منى على وفق ما يقتضيه الحكمة
ويرتضيه الحق ومثل ذلك لا يكون الا خيرا محضا الا انه عبر عن ذلك المفعى
باللازم وقد كشفنا عن وجه ذلك التعبير القناع (هذا هو الوجه اللائق
لشان السائل والمسئول . المطابق للمعقول . والمنقول . لا ما ذهب اليه
الامام البيضاوى [١] حيث قال فى شرح المصابيح غلب عليه بالحجة بان الزمه
ان جملة ما صدر عنه لم يكن مما هو مستقل به متمكنا من تركه بل كان امرا
مقضيا عليه وما كان كذلك لم يحسن اللوم عليه عقلا (واما ما يرتب
عليه شرعا من الحدود والتعذير فحسنه من الشارح لا يتوقف على
غرض ونفع لان منساه على ان خلاف ما قدر غير مقدور للعبد فهو
معذور فى عدم اياته به فلا يستحق اللوم على ذلك (وقد وقفت على
بطلان ذلك المتبى (واما ما زعمه التور يشى من ان الاحتجاج من آدم
عليه السلام برفع الملامة بان يقال لا يلام من نقصر وتاب وانما يلام من
اصر على الذنب لا لانكار ما اجترحه من الزلة) وهم لا ينبغي ان يذهب

[١] ووافقه زين العرب من شراح المصابيح (منه)

اليه فهم (كيف وقوله اتلو منى ما ينادى على خلاف ذلك ولكن لاجوة لمن ينادى (ومن المعتبرين بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال في المثل السائر . وليس للمرء فيما يلقاه من احد اثم نعمى كانت ابو بوسى . (الا ان يكل الامور الى وليها) فقول حاج آدم عليه السلام موسى عليه السلام (فان قلت قد دل النص القاطع بالحق على ان السعيد سعيد في بطن امه والشقى شقى في بطن امه فلا اختيار للسعيد في سعادته ولا اقتدار للشقى في دفع الشقاوة) وقد افسح عن ذلك المعنى حافظ الشيرازى الملقب بلسان الغيب . دركوى نيك نامى مارا كدر ندادند . اى شيخ باك دامن معذور دارمارا . حافظ بخود نبوشيد اين خرقه مى آلود . كرتونمى پسندى تغيير كن قضارا . (قلت ان معنى الحديث ان السعيد مقدر سعادته وهو في بطن امه والشقى مقدر شقاوته وهو في بطن امه وتقدير الشقاوة له قبل ان لا يولد لا يخرج من قابلية السعادة وكذا تقدير الشقاوة له قبل ان لا يولد لا يدخله في حيز ضرورة السعادة) وقد دل على ذلك قوله عليه السلام كل مولود يولد على الفطرة الاسلامية ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه (والسرفه ما تحققت فيما سبق من ان التقدير تابع للمقدر كما ان العلم تابع للمعلوم [١]) وقد اشار الى ذلك المعنى من قال . مارا قضا جزاين قدر تزايد ، پيمانۀ توبازبتو پيمانند . (قال الامام الراغب في تفسيره وقد ذكر بعض العلماء ان المقدر بمنزلة المعد للكيل والقضاء بمنزلة الكيل) ولهذا قال ابو عبيدة لعمر رضى الله عنه لما اراد الفرار من الطاعون الى الشام اتفر من قضاء الله وقال عمر افر من قضاء الله الى قدر الله تنبيها على ان القدر

[١] ومن هنا تبين ما في كلام الامام البيضاوى حيث قال في تفسير قوله تعالى ان الذين حق عليهم كملت ربك لا يؤمنون اذ لا يكذب كلامه ولا ينقض قضاؤه من الحبل فتأمل (منه)

ما لم يكن قضاء فمن حق القدر ان يدفعه الله فاذا قضى فلا مدفع له ويشهد
 لذلك قوله تع وكان امرا مقضياً (وقال الامام المذکور في محاضراته
 فقال يعنى ابو عبيدة له اى لعمر اينفع الحذر من القدر فقال لسنا بما
 هناك فى شئ ان الله لا يأمر بما لا ينفع ولا ينهى عما لا يضر وقد قال تع
 ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة وقال خذوا حذرکم انتهى (فان قلت اليس
 فى قوله تع قل لن ينفعکم الفرار ان فررتم من الموت او انقتل دلالة
 على ان الفرار لا يغنى شيئاً (قلت لا والمعنى والله اعلم ان ينفع الفرار
 فى دفع الامرین المذکورين بالكلية اذ لا بد بالآخرة من وقوع احدهما
 فيصح عن هذا واذا اى على تقدير الفرار لا تمتعون الا قليلا بل نقول
 فيه دلالة على ان فى الفرار نفعاً فى الجملة (قال صاحب الكشاف لن ينفعکم
 الفرار مما لا بد لکم من نزوله بکم من حتف انف او قتل وان نفعکم الفرار
 مثلاً فتعتم بالتأخير لم يكن ذلك التمتع الا زماناً قليلاً . وعن بعض
 المروانية انه مر بحائط مائل فاسرع فتليت هذه الآية فقال ذلك القليل
 نطلب (الى هنا كلامه) ولا خفاء فى ان مانقه عن ذلك البعض صريح فى ان
 فى الفرار نفعاً ما هو المراد من آخر الآية المذكورة (واذا نقرر هذا
 فقد تبين ان الامام البيضاوى لم يصب فى تعليل النفي المذكور فى اول
 الآية بقوله فانه لا بد لكل شخص من حتف انف او قتل فى وقت معين
 سبق به القضاء وجرى به القلم اذ لا يكون فى الفرار نفع اصلاً (وقد
 افصح عما ذكر الامام القاشانى حيث قال فى تفسير الآية المذكورة فلا
 فائدة فى الفرار فانه ان قدر الاجل فى ذلك الوقت ادركکم لاحالة
 ولا يدفعه الفرار وان لم يقدر فلا ياحقکم ثابتين فى المعركة فارين غير فارين
 (وقد اوضحنا وجه الرد لهما حيث قلنا فى تفسير الآية المذكورة لا بد
 لكل شخص من حتف انف او قتل فى وقت لا لانه سبق به القضاء لانه

تابع للمقضى فلا يكون باعثاله (وانما قلنا انه تابع للمقضى لانه تابع
 للارادة التابعة للعالم التابع للمعلوم وهو المقضى بل لانه مقتضى ترتب
 الاسباب والمسببات بحسب العادة على مقتضى الحكم فلا دلالة فيه على
 ان الفرار لا يغني شيئاً) وعن علي رضي الله عنه في بعض خطبه هو اي
 القدر بحر عمقه ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب
 و اشار بتحديد بعديه بتمتعي الحس الى انطباقه الى عالم الشهادة طولاً
 وعرضاً (وهذا على وفق ماسر من انه لا دخل للتقدير فيما يكون في عالم
 الغيب ولا شاعر السابق ذكره لم يكن شعور بهذه الدقيقة فقال ما قال .
 وماذا بعد الحق الا الضلال .) وقد ورد في لسان بعض الكمل
 الاحتجاج بالجمع عن التفصيل محض الجبر المؤدى الى الزندقة والاباحة
 والاحتجاج بالتفصيل عن الجمع صرف القدر المؤدى الى الجوسية
 والثبوتية والاسلام طريق بينهما لاجبر ولا نفويض ولكن امرينهما
 انتهى (اما انه لاجبر فلان العبد مختار في اكتسابه الحسنات واجتنابه
 السيئات وقد جرت عادة الله تع على ان يخلق فعل العباد عقيب صرفهم
 الاختيار الى مباشرة اسبابهم الكسبية (واما انه لا نفويض فلان منشاء
 اختيار العبد داعية تحدث في قلبه ودواعي القلب تابعة لمشية الله تع
 وارادته ولا دخل فيه للعبد ولا لخلق آخر * نبه على ذلك في قوله تع
 وما تشاؤون الا ان يشاء الله * واشير اليه في قوله عليه السلام قلوب العباد بين
 اصبعين من اصابع الرحمن وهو تصوير وتمثيل لتمكته تعالى منه واستقلاله
 في جريه بامرء وحسب تصرفه وتديره من غير استقصاء وتمانع والمعنى
 ان الله تع هو المتمكن من قلوب العباد والمتسلط عليها والمتصرف فيها
 يصرفها كيف يشاء كما قال الله تع فالهمها فجورها وتقورها وانما تولى
 بنفسه امر قلوبهم ولم يتركها الى احد من ملائكته رحمة منه وفضلاً كيلا يطالع

على سرائرهم ولا يكتب عليهم ما في ضمائرهم (وفي اضافة الاصابع الى اسم الرحمن دون اسم الذات اشارة بذلك) ثم ان المراد من التفصيل في قوله الاحتجاج بالجمع عن التفصيل ما في الاسباب العسادية المعتبرة في الحكمة الالهية من التعدد ومن الجمع ما في مبدأ الخلق والابجاد من الوحدة الجامعة لذلك التعدد من جهة التأثير . والاسلام على موجب ما قيل خيرا لامورا وساطها طريق اسلم بين الافراط والتفريط فافهم تسلم . والله اعلم واحكم . (فان قلت اليس التكلم في القدر منها عنه) قلت لانما المنهى عنه الخوض في اسرار القدر واما النظر في اصله بهذا القدر فمستحب بل واجب على من قدر على تحقيقه (الا ترى الى ما روى عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال بينما جلوس عند النبي عليه السلام اذ اقبل ابوبكر وعمر رضي الله عنهما في قيام من الناس فلما دنوا سلموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بعض القوم يارسول الله انهما تكلما في القدر) فقال ابوبكر الحسنات من الله والسيئات منا (وقال عمر رضي الله عنه الحسنات والسيئات كلها من الله تع وتابع بعض القوم ابابكر وبعضهم عمر فقال عليه السلام سأتضى بينكما بما قضى به اسرافيل بين جبريل وميكائيل اما جبريل فقال مثل مقاتك يا عمر واما ميكائيل فقال مثل مقاتك يا ابابكر ثم قال انا اذا اختلفنا اختلف اهل السماء واذا اختلف اهل السماء اختلف اهل الارض فلنتحاكم الى اسرافيل فقضا عليه القصة فقضى بينهما ان اقدر خيره وشره من الله تعالى ثم قال عليه السلام فهذا قضائي بينكما ثم قل يا ابابكر لو شاء الله ان لا يعصى ما خاق ابليس عليه اللعة) وقال شعس الائمة السر خسي فهذا هو الاصل لاهل السنة في الايمان بالقدر ولا تظن بميكائيل وابي بكر بما نفي تقدير الشر من الله تع الاخيرا لان الطالب الصواب بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر

الرأى جاهد في الله حق جهاده (الى هنا كلامه) وهذا نص في ان
 النظر في اصل القدر مما يثاب عليه وان الخوض في تفصيله وزيادة توغله
 في اسراره فمنهى عنه (قال الفقيه ابو الليث ان استطعت ان لاتخاصم
 في مسألة القدر فافعل فان النبي عليه السلام نهى عن الخوض فيها انتهى
 وكما ان الخوض في ذلك البحر المتلاطم امواجه والغوص في لجته المظلم
 منهى عنه كذلك الجدل فيه منهى عنه لانه لا يخ عن الحلل (ولذلك قال
 صاحب الشريعة لا يتكلم اثنان في القدر الا افترى احدهما على الله تع
 كذبا فاحشا فان عارضه انسان في القدر فليكن سائلاً فيه ولايك مفتياً
 فانه من السفه انتهى (وفي الحواشي على الكشف المنقولة عن المص كتب
 عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري بلغني انك قد رى فقد كتب
 اليه الحسن من انكر القدر فقد فجر ومن درك دينه على الله فقد كفر
 ولم يدر ان ما نقله حجة عليه لاله (وروى في المصاييح عن ابن عباس
 رضى الله عنهما انه قال قال رسول الله عليه السلام صنفان من امتى ليس
 لهما في الاسلام نصيب المرجئة والقدرية . المرجئة مثل المرجعة يهزم
 ولا يهزم مشتق من الارزاء وهو التأخير قالوا ان المرجئة هم الفرقة
 الذين يقولون بان العبد لا فعل له واطافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى
 الجمادات كما يقال جرى النهر ودارت الرحي (وانما سميت مرجئة
 لانهم يؤخرون امر الله تع في مرتكب الكبيرة وهم يذهبون في ذلك
 مذهب الافراط كما يذهب القدرية مذهب التفريط (والجبرية بالتحريك
 وتسكين الباء لغة فيها خلاف القدرية) قال ابو عبيدة هو كلام مولد
 وهو اصطلاح المتقدمين (وفي تعارف المتكلمين يسمون المجبرة وفي
 تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرية في الزمان الاول ينسبون من
 خالفهم الى الارزاء حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث وغيرهم

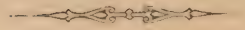
فالحقوا هذا النبر لجمع من العلماء ظلماً وعدواناً (واما القدريّة فانهم ينسبون الى القدر وهو ما يقدره الله تعالى من القضاء يقال قدرت الشيء اقدره واقدره قدرا وقدرته تقديره فهو قدرى مقدر كما يقال هدمت البناء فهو هدم اى مهدوم ولك ان تسكن الدال منه قال الشاعر .
 الايا لقوم للنوائب والقدر . وللمرء يأنى الامر من حيث لا يدري .
 (وهو فى الاصل مصدر والقدر والتقدير تبين كمية الشيء . واصل دعوى القدريّة انهم يزعمون ان كل عبد خالق فعله ولا يرون الكفر والمعاصى بتقدير الله تعالى ومشيئته وكل واحد من الفريقين يتشعب فى اصل مذهبه الى فرق كثيرة والقدريّة نسبوا الى القدر لان بدعتهم وضلاتهم كانت من قبل ما قالوه فى القدر من نفيه للاثباته (وهوؤلاء الضلال يزعمون ان القدريّة هم الذين يثبتون القدر كما ان الجبرية هم الذين قالوا بالجبر حتى نقل عن صاحب الكشاف ان القدر اسم لافعال الله تع خاصة لا يفهم منه العرب الا هذا فن ادخل فى القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد اغرب فوجب ان يلقب كما يلقب بالاشياء الخارجة عن العادات بخلاف من لا يسمى به الا افعال الله تع خاصة (وذكر المطرزي فى المغرب وهو ايضا من رؤس المعزلة ان القدريّة هم الذين يثبتون كل امر بقدر الله تعالى وينسبون القبائح اليه وتسميتهم العدلية تعكس لان الشيء انما ينسب الى المثبت لا النافي (ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم يثبتون القدر لانفسهم فهو جاهل بكلام العرب انتهى (والتحقيق فيه ان الاسم فى الاصل يحتمل المدح والذم الا انه اشتهر فى الثانى واستقر فيه بدلالة الحديث المذكور فارادوا دفعه عن انفسهم (وما ذكروه من وجه العربية معارض بان من اثبت للعبد ما يختص به تع من الابدان فقد اغرب واستحق النبر والبر على وجهين

جار على قانون العربية (على انا نقول لم يثبت هذا النبز بطريق القياس
 حتى يقابلون بما ذكروه بل اخذناه من النصوص الصحيحة والتوفيق
 من قبل الرسول عليه السلام (فمن ذلك قوله تعالى انا كل شئ خلقناه
 بقدر) ومنه قوله عليه السلام وان تؤمن بالقدر خيره وشره (ومنه
 قوله عليه السلام كل شئ بقدر) ومن قوله عليه السلام القدرية مجوس
 هذه الامة (ولقد احسن من قال ان هذا الحديث غل في عنقهم فان
 المجوس قائلون بمبدئين مستقلين هما الظلمة والنور او يزدان واهرم
) والمعتزلة كذلك يجعل الله تعالى شانه والعبد سواسية بنفى قدرته
 عزو علا عما يقدر عليه عبده وبالعكس (وتحقيق ذلك انه عليه السلام
 انما قال لهم مجوس هذه الامة لانهم احدثوا في الاسلام مذهبا
 يضاهي مذهب المجوس من وجه وان لم يشابه من سائر الوجوه وهو ان
 المجوس يضيفون الكواين في دعويهم الباطلة الى اثنين اثنين احدهما
 يزدان والاخر اهرمن ويزعمون ان يزدان يأتي منه الخير والسرور
 وان اهرمن يأتي منه الفتن والشرور ويقولون ذلك في الاعيان
 والاحداث فيضاهي مذهب القدرية قولهم الباطل في اضافة الخير
 الى الله تعالى واطافة الشر الى غيره غير ان القدرية يقولون ذلك
 في الاحداث دون الاعيان (قال زيد بن اسلم والله ما قالت القدرية كما قال
 نع ولا كما قالت الملائكة ولا كما قال النبيون عليهم السلام ولا كما قال اهل
 الجنة ولا كما قال اهل النار ولا كما قال اخوهم ابليس عليه اللعنة (قال الله
 تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين) وقالت الملائكة سبحانك
 لا علم لنا الا ما علمتنا (وقال شعيب النبي عليه السلام وما يكون لنا ان
 نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا) (وقال اهل الجنة الحمد لله الذي هدانا لهذا
 وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ربنا) (وقال اهل النار ربنا غلبت علينا

شقوتنا وكنا قوماً ضالين (وقال اخوهم ابليس رب بما اغويني وهم
تخبروا في فك الغل المذكور عن عنقهم وتعسفوا في اثبات معنى المجوسية
والتقدريّة في مذهب مخالفهم فقالوا تارة القول بتعدد الصفات القديمة
قول بتعدد الآله ومازادوا في ذلك على ان اظهروا جهلهم في ان القديم
لا يرادف الآله وقالوا اخرى القول بان الله تع يخلق القبيح وينهى عنه
يشبه قول المجوس ان الآله يخلق الشيء ثم يتبرأ عنه كخلقه ابليس
(وهذا ايضا آية الجهالة . وغاية الضلالة . فان خلق الشيء ليس بامر به
ولا يستلزمه فلا تشبه بين القولين اصلاً) وما رواه ابوداود عن حذيفة
عن النبي عليه السلام لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون
لا قدر (نص في انهم المرادون) وبهذا التخصيص انسد باب التساويل
في الحديث السابق ذكره ايضا (واما تسميتهم طريقة طريق العدل
والتوحيد قسمية من قبل انفسهم لا غير ولوانهم ارتقوا الى السماء .
فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء . (واذا تحققت فعدلهم يبطل توحيدهم
لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات
نفي الافعال على ما بين في موضعه) ولقد احسن بعض المحققين [١] حيث
قال بعد ما قرر مذهب اهل السنة والجماعة على احسن تقرير وانت
تعلم ان من يكون هذه عقيدته لا يلزمه تجويز تجوير (ثم انهم لما
لم يجعلوا الصفات واجبة في نفسها بل قديمة بقديم الذات قائمة بها لم يكن
في شمس توحيدهم واشراقهم من نور (واما من يجعل العبد سواسية
بمولاهم مستقلين في بعض الافعال فقد بدت في قرر توحيدهم ظلمة
التكثير لما فانه من توحيد الافعال وجلبه الى الحاق ما لزمه من تساوى
القدرتين في الاختصاص بايجاب بعض دون آخر المفوت لتوحيد

[١] صاحب كشف الكشاف (منه)

الصفات المستجلب لنقصان الذات (تعالى شأنه عما يتوهم الزائغون بل
 عما يتحققه العارفون علواً كبيراً فهذا جور منه واشراك معاً. هذا وان
 رأيهم في العدل والتوحيد يكذب بعضه بعضاً. وكفى ذلك
 للمسترشدين نقصاً ونقصاً * تمت الرسالة



الرسالة التاسعة عشر

﴿في استثناء الله تعالى من من في السموات والارض وتحقيقه﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله عالم الغيب والشهادة . منه الابتداء واليه الاعداد . والصلوة على
محمد فارق الحق عن الباطل بكتاب خارق العادة . قل لا يعلم من
في السموات والارض الغيب الا الله (فان قلت كيف استثنى الله وانه
يتعالى من ان يكون ممن في السموات والارض (قلت كما استثنى غير ان
سيوفهم من قوله ولا عيب فيهم الخ يعني ان كان الله ممن في السموات
والارض فكان فيهم من يعلم الغيب . والغرض المبالغة في نفى العلم بالغيب
عنهم وسد الطريق الى ذلك الاحتمال فالاستثناء متصل كما في قوله تع
ولانكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف فان شراح الكشف
قاطبة صرحوا بان الاستثناء فيه متصل (وقال بعضهم اتصال الاستثناء
على تقدير محال لاينا في انقطاعه في نفس الامر (وفيه نظر) والعجب
ان الامام البيضاوي جوز اتصال الاستثناء في آية النكاح على الوجه
المذكور وجزم ههنا بانقطاعه (والظاهر من كلام صاحب الكشف
ايضا القطع بالانقطاع حيث قال جاء رفع اسم الله تع على لغة بني تميم
حيث يقولون ما في الدار احد الاحمار كان احدا لم يذكر فانه على تقدير

تقرير الكلام على النسق المذكور آنفا يصح رفع اسم الله على لغة اهل
الحجاز ايضا (والغيب هو ما لم يقم عليه دليل ولم ينصب له امانة ولم
يتعلق به علم مخلوق) وهذا القيد الاخير مذكور في المدارك تفسير
حافظ الدين النسفي (ويوافقه ما في تفسير القرطبي من انه روى انه دخل
على الحجاج منجم فاعتقده الحجاج ثم اخذ حصيات فعدهن (ثم قال كم
في يدي من حصاة فحسب المنجم) ثم قال كذا فاصاب فاعتقده واخذ
حصيات لم يعد هن فقال كم في يدي فحسب فاخطأ ثم حسب فاخطأ
فقال ايها الامير اظنك لا تعرف عددها قال لا قال فاني لا اصيب قال
فما الفرق قال ذلك احصيته فخرج عن حد الغيب وهذا لم تحصه فهو
غيب ولا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله الى هنا كلامه لا يقال
انه يقال لا يظهر على غيبه احدا فلا حاجة الى القيد المذكور بل لا وجه
له لانه يفهم منه جواز الاطلاع على غيبه للمخلوق لان قوله الا من
ارتضى من رسول دل على ان بعض المخلوق يظهره على غيبه لان ذلك
على تقدير ان يكون الاستثناء متصلا وليس كذلك فان قوله تع وما كان الله
ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء قد افصح عن
انقطاع الاستثناء المذكور بل لانه ان اريد بالغيب في قوله على غيبه
ما اختص به علمه من المغيبات الخمسة فلا اشكال وان اريد به جنس
الغيب فقول المنفي عن الغير انما هو العلم على وجه المشاهدة والاحاطة
من جميع الوجوه فلذلك قال فلا يظهر على غيبه احدا ولم يقل فلا يظهر
غيبه على احد (وبهذا التفصيل تبين ان من اشهد الملائكة والانبياء
لا يكون اعتقاده هذا مخالفا لنص الكتاب (فما ذكره في الخلاصة وغيره
من الفتاوى رجل تزوج امرأة ولم يحضر شاهدا فقال خديرا
ورسول راكواه كردم وفرشتكا نراكواه كردم يكفر لانه يعتقد

ان الرسول والملك عالم بالغيب (منظور فيه) واعلم ان المراد من المغيبات
 الخمسة المذكورة ماذكر في قوله تع (ان الله عنده علم الساعة) اى محفوظ
 علمها من جهته تع اليه عن غيره فان كون الشئ عنده تع عبارة عن كمال
 حفظه (وبهذا الوجه يظهر اختصاص العلم المذكور به تع (وينزل الغيث)
 اى يرسل المطر النافع بحسب المصالح على التدريج فى اوقات متعددة
 (ويعلم ما فى الارحام) اذ كرام اثنى احدى ام ميت اتمام ناقص (وما ندرى
 نفس) اية نفس كانت (ماذا تكسب غدا) من خيرا وشر فربما كانت على
 خير فعملت شرا وربما كانت على شر فعملت خيرا (وما ندرى نفس
 باى ارض تموت) اى اين تموت وربما اقامت بارض وضررت او اتادها
 وقالت لا ابرحها فرمى بها مراعى القدر حتى تموت فى مكان لم يخطر
 ببالها (روى ان ملك الموت مر على سليمان عليه السلام فجعل ينظر الى
 رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت قال كأنه يريدنى
 فسأل سليمان عليه السلام ان يحمله على الرمح ويلقيه ببلاد الهند ففعل
 ثم قال ملك الموت لسليمان عليه السلام كان دوام نظرى اليه تعجبا منه
 لانى امرت ان اقبض روحه بالهند وهو عندك (وانما جعل العلم لله تع
 والدراية للعبد لما فى الدراية من معنى التخيل والحيلة والمعنى انها لا تعرف
 وان اعملت حيلتها ما يختص بها ولا شئ اخص بالانسان من كسبه وعافيته
 فاذا لم يكن له طريق الى معرفتها كان من معرفة اماعداها بعد واما المنجم
 الذى يخبر بوقت الغيث والموت فانه يقول بالقياس والنظر فى الطوالع
 وما يدرك بالدليل لا يكون غيبا على ما نهت عليه فيما تقدم على انه مجرد
 الظن والظن غير العلم (وعن المنصور الدوانيقي انه اهمه معرفة مدة
 عمره فرأى فى منامه كان خيالا اخرج يده من البحر و اشار اليه
 بالاصابع الخمس فاستفتى العلماء فتأولوها بخمس سنين وبخمس اشهر

وبغير ذلك (قال ابو حنيفة تأويلها ان مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها الا الله وان ما طلبت معرفته لا سبيل لك اليه) (بقى ههنا موضع بحث ومحل نظر هو ان سبب نزول تلك الآية ما روى ان الحارث بن عمرو اتى النبي عليه السلام فقال متى قيام الساعة واني قد القيت حباتي في الارض ففتى السماء وحمل امرأتى ذكرا ما اتى وما اعمل غدا وما اعمل هذا واني اموت) (ولا يذهب عليك ان الانطباق على هذا السبب والاتفاق بما روى في صحيح البخاري عن ابن عمر رضي الله عنهما مفاتيح الغيب خمسة لا يعلمها الا الله تعالى وان الله عنده علم الساعة الآية انما يكونان على تقدير ان يظهر اختصاص علم اوقات نزول الغيث وعلم احوال الحمل به تع ولكنه غير ظاهر من الكلام المذكور) (والمفسرون لم يتعرضوا لتوجيهه) (واما اقول وبالله التوفيق قوله وينزل الغيث تقديره وان ينزل الغيث عطفًا على الساعة يعني عنده علم الساعة وعلم انزال الغيث فحذف ان كقوله . الا يا ايها اللائي احضر الوغي . والمعنى ان احضر الوغي) (وكذلك قوله تع . ويعلم ما في الارحام تقديره ان يعلم عطفًا على علم الساعة وقوله . وما تدري نفس ماذا تكسب غدا كناية عن اختصاص هذا العلم به تع فان لاختصاصه به تع يلزم ان لا يحصل العلم المذكور لنفس من النفوس وذكر اللزوم واردة المزوم طريقة الكناية وكذلك قوله تع وما تدري نفس باي ارض تموت كناية عن اختصاص العلم المذكور به تع) (واما وجه اطلاق مفاتيح الغيب لتلك الغيوب فالوقوف عليه موقوف على تقدير ما يتعلق بتفسير قوله تع . وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو) (واعلم ان المفسرين جوزوا ان يكون مفاتيح جمع مفتاح بفتح الميم وهو الخزن وان يكون جمع مفتاح بكسر الميم وهو المفتاح) (ونحن نقول قراءة مفاتيح الغيب وما في حديث ابن عمر

رضى الله عنهما من قوله مفاتيح الغيب خمسة يعينان الاحتمال الثاني لان
 الاصل في القراءتين التوافق بينهما (ومعنى مفاتيح الغيب الامور التي
 يستدل بها على الغائب فيعلم حقيقته يقال فتحت على الرجل اى عرفته
 اولايستدل به على آخر وحمله يعرف بها التفصيل ومنه قولهم افتح
 على اى عرفنى (وقال الزجاج معناه وعنده الوصلة الى علم الغيب) واذا
 تقرر هذا فقول معنى قوله عليه السلام مفاتيح الغيب خمسة الغيب
 الذى مفاتيحه عنده تع اى ما لا يعلمها الا هو خمسة لان مفاتيح الغيب
 نفسها خمسة اذ لا وجه لاطلاق المفاتيح على المفاتيح الخمسة المذكورة
 (وانما لم يقل ومفاتيح الغيب خمسة مع انه على وفق القراءة المتواترة
 لان فيه احتمال ان يكون الكلام على ظاهره وان يكون المفاتيح جمع مفتاح
 بفتح الميم اذح يكون المعنى خزائن الغيب خمس ولا بعد فيه ولكنه
 ليس بمراد فعدل عما يتبادر الوهم اليه ولا بد من هاتين الكنايتين
 في تعميم النفي في هذين الموضعين الذى يقتضيه المساق . وعليه الاتساق
 والانطباق . على الخبر . المروى عن خير البشر . فان اقول الاول منهما
 اذا كان على حقيقته لا يدل على ان نفس زيد لا تدرى ماذا تكسب نفس
 عمرو غدا وكذا القول الثانى منهما اذا كان على حقيقته يكون خلواً
 عن الدلالة على ان نفس زيد لا تدرى متى تموت نفس عمرو (واما
 حديث الانطباق فانه روى البخارى عن ابن عمر رضى الله عنهما عن
 النبي عليه السلام قال مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها الا الله لا يعلم ما يغيب
 الارحام الا الله ولا يعلم ما فى غد الا الله ولا يعلم متى يأتى المطر الا الله
 ولا تدرى نفس باى ارض تموت الا الله ولا يعلم متى تقوم الساعة الا الله
 قوله ولا تدرى نفس باى ارض تموت اى لا تدرى احد تلك القضية
 كما هو مقتضى السباق . وموجب المساق . (قال الامام القرطبي فى قول

الطيب اذا كان الذي الايمن مسودا فهو اى الحمل ذكر وان كان في
 الئدى الايسر فهو اى وان كانت المرأة تجذب الجنب الايمن انقل فالولد
 اى وان كانت تجذب الجنب الايسر انقل فالولد ذكر ان ادعى ذلك عادة
 لا واجبا في الحلقة لم يكفر ولم يفسق (ثم قال واما من ادعى الكسب في
 مستقبل العمر فهو كافر او اخبر عن الكواين المجملة او المفصلة قبل ان يكون
 فلاربية في كفره ايضا) فاما من اخبر عن كسوف الشمس والقمر
 فقد قال علماءنا يؤدب ولا يكفر اما عدم تكفيره فلان جماعة قالوا
 امر يدري بالحساب وتقدير المنازل حسب ما اخبر الله تع عنه في قوله
 والقمر قدرناه منازل (واما تأديبهم فلانهم يدخلون الشك على العامة
 اذ لا يرون الفرق بين هذا وغيره فيشوشون عقائدهم ويزلزلون
 قواعدهم فادبوا حتى يستروا ذلك اذا عرفوه ولم يعلنوا به (ومن هذا
 الباب ما جاء في صحيح مسلم عن بعض ازواج النبي عليه السلام عنه عليه
 السلام قال من اتى عرا فلم يقبل الله صلوته اربعين ليلة (والعرف
 هو الذى يستدل على الامور باسباب ومقدمات يدعى معرفتها ومنه المنجم
 الذى يدعى علم الغيب ومنهم الذى يرى الزجر واصله ان يرمى الطائر
 بحصاة او يصيح به فان ولاه في طيرانه ميامنه تقال به وان ولاه مياسره
 تطير منه وكلها ينطلق عليها اسم الكهانة (قال القاضى عياض روى
 عن عايشة رضى الله عنها قالت سأل رسول الله ناس عن الكهان فقال ليس
 بشئ فقالوا يا رسول الله انهم يحدثون احيانا بشئ فيكون حقا قال رسول الله
 عليه السلام تلك الكلمة من الحق يخطفها الجن فيقرها في اذن وليه
 فيخلطون معها مائة كذبة وهذه الخطفة هى التى ذكرت في قوله تع (انا
 زيننا السماء الدنيا) القربى منكم (بزينة الكواكب وحفظاً) محمول على
 المعنى لان المعنى انا خلقنا الملائكة زينة للساء وحفظاً من الشياطين كما قال

جل ذكره ولقد زيننا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوماً للشياطين
 (من كل شيطان مارد) خارج من الطاعة والضمير في (لا يسمعون) لكل
 شيطان لانه في معنى الشياطين وقرئ لا يستمعون. واصله يسمعون
 والتسمع تطالب السماع ويذنبى ان يكون كلاماً منقطعاً مبتداءً اقتصاصاً
 عليه حال المسترقة للسمع وانهم لا يقدر ان يسمعوا الى كلام الملائكة
 او يسمعوا وسمع اذا تعدى الى يفيد الاصغاء مع الادراك (الى الملائكة
 الاعلى) الى اشراف الملائكة (ويقذفون) يرمون بالشهب (من كل جانب)
 من جميع جوانب السماء من اى جهة صعد والاستراق (ودحوراً) مفعول له
 اى يقذفون للدحور وهو الطرد او مدحورين على الحال او على المصدر
 لان القذف والطرد متقاربان فى المعنى فكأنه قيل يدحرون قذفاً .
 (ولهم عذاب واصب) دائم من الوصوب اى انهم فى الدنيا مرجومون
 بالشهب وقد اعد لهم فى الآخرة نوع من العذاب دائم غير منقطع . ومن
 فى (الامن) فى محل الرفع بدل من الواو فى لا يسمعون اى لا يسمع الشياطين
 الا الشيطان الذى (خطف الخطفة) اى سلب السلبة يعنى اخذ شيئاً
 من كلامهم بسرعة (فاتبعه) لحقه (شهاب) اى نجم رجم (ثقب) مضى
 (وفى التيسير قيل ان نجوم الرجوم غير نجوم الزينة تلك ثابتة وهذه
 سائرة متشتة) قال الامام القرطبي وروى فى هذا الباب احاديث صحاح
 مضمونها ان الشياطين كانت تصعد الى السماء فيقعده للسمع واحد
 فوق واحد يتقدم الآخر نحو السماء ثم الذى يليه فيقضى الله تعالى
 الامر فى اهل الارض فيتحدث به اهل السماء فيسمعه الشيطان الادنى
 فيلقيه الى الذى تحته وربما احرقه شهاب وقد القى الكلام وربما لم يحرقه
 فتزل تلك الكلمة الى الكهان فيكذبون معها مائة كذبة وتصدق تلك
 فيصدق الجاهلون الجميع فلما جاء الله آت بالاسلام حرس السماء بشدة

وقد قال قبله (واختلف هل كان هذا القذف قبل المبعث او حدث بعده لاجل المبعث) (ويمكن الجمع بين القولين بان يقال ان الذين قالوا لم يكن الشياطين يرمى بالنجوم قبل مبعث النبي عليه السلام ثم رميت ارادوا انه لم يكن يرمى رميا يقطعها عن السمع ولكنها كانت ترمى وقتا ولا ترمى وقتا وترمى من جانب ولا ترمى من جانب) (ولعل الاشارة بقوله تع * ويقذفون من كل جانب دحورا ولهم عذاب واصب * الى هذا المعنى وهو انهم كانوا لا يقذفون الا من بعض الجوانب فصارت يرمون واصبا وانما كانوا من قبل كالتجسسه من الانس يبلغ الواحد منهم حاجته ولا يبلغها غيره ويسلم واحد ولا يسلم غيره بل يقبض عليه ويقاب ويتكل فلما بعث النبي عليه السلام زيد في حفظ السماء واعدت شهب لم تكن ليدحروا عن جميع جوانب السماء ولا يقرؤا في مقعد من المقاعد التي كانت لهم منها فصاروا لا يقدرّون على سماع شيء مما يجري فيها الا ان يختطف واحد منهم بخفة حركته خطفة فيتبعه شهاب ثاقب قبل ان ينزل الى الارض فيلقيه الى اخوانه فيحرقه فبطلت من ذلك الكهانة) (الى هنا كلامه في تفسير سورة الصافات) (وقال صاحب التيسير في تفسير سورة الحجر قال ابن عباس رضي الله عنهما كانت الشياطين لا يحجبون عن السموات وكانوا يدخلونها وتأتون باخبارها فيلقونها على الكهنة فلما ولد عيسى عليه السلام منعوا عن ثلث سموات ولما ولد رسول الله عليه السلام منعوا عن السموات اجمع فاما منهم من اريد استراق السمع الارمى بشهاب قبس فان اصابه احرقه وان اخطأ خبله فصار غولا يضل الناس في البوادي) (ودليله قوله تع (وانا لمسنا السماء) طلبنا بلوغ السماء واستماع كلام اهلها) (واللمس كالطلب للمس وهو اتصال الشيء بالشره بحيث يتأثر الحاسة به ولذلك يقال المسه فلا جده

(فوجدناها ملئت حرساً شديداً) جمعاً اقوياء من الملائكة يحرسون. جمع حارس ونصب على التمييز (وشهاباً) جمع شهاب (وانا كنا نقعد منها) من السماء قبل هذا (مقاعد للسمع) لاستماع اخبار السماء يعني كنا نجد بعض السماء خالية من الحرس والشهب قبل المبعث (فمن يستمع الآن) يريد الاستماع بعد المبعث (يجدله) لنفسه (شهاباً رصداً) صفة لشهاباً بمعنى الراصد والراصد للشئ الرقيب له (وانا لاندري اشرا يريد بمن في الارض) بسدباب استراق السمع (ام ارادهم رشداً) صلاحاً وخيراً (قال صاحب التيسير واختلفوا في الرمي والنجوم وانقضاء الكوكب متى ظهر) (قال ابن اسحاق وقتادة ظهر حين قرب نزول الوحي على نبينا محمد عليه السلام لئلا يشاكل الوحي بشئ من خبر السماء فيلتبس على اهل الارض ما جاءهم من الله تع بخبر الرسول بما قال الكهان من قول الشياطين مما استرقوه من قول اهل السماء) (وقال ابى بن كعب والكبي وغيرها كان ذلك موجوداً قبل عيسى عليه السلام وبعده الى ان رفع فلم يرم بعده بالنجوم الى مبعث النبي عليه السلام) (وقالوا ان شعراء الجاهلية يذكرون ذلك في اشعارهم) (وقال صاحب المدارك والجمهور على ان ذلك لم يكن قبل مبعث محمد عليه السلام) (وقيل كان الرجم في الجاهلية ولكن الشياطين كانت تسترق في بعض الاوقات فمنعوا من الاستراق اصلاً بعد مبعث النبي عليه السلام) (اقول ويرده ما في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله تعالى عنها ان الملائكة تنزل في العيان فتذكر الامر الذي قضى في السماء فتسترق الشياطين السمع فتسمعه فتوحيه الى الكهان فتكذبون معها مائة كذبة من عند انفسهم وما فيه ايضاً في تفسير سورة الحجر عن ابى هريرة رضي الله تعالى عنه يبلغ به النبي عليه السلام قال اذا قضى الامر في السماء ضربت الملائكة باجنحتها خفقاً ما لقوله كان سلسلة

على صفوان فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو
 العلي الكبير فيسمعها مسترقوا السمع ومسترقوا السمع هكذا واحد
 فوق واحد فر بما ادرك الشهاب المستمع قبل ان يرمى بها الى صاحبه
 فيحرقه وربما لم يدركه حتى يرمى بها الى الذي يليه ثم الى الذي هو
 اسفل حتى يلقوها الى الارض فتلقى على الكاهن والساحر فيكذب
 معها مائة كذبة فيصدق فيقولون لم نخبرنا يوم كذا وكذا يكون كذا
 وكذا فوجدناه حقاً فانهما صريحان في ان الشياطين مامنعوا بالكلية
 من الاستراق بعد المبعث (قوله فزع عن قلوبهم اي ازيل الفزع عنها
 يقال فزع اذا خاف وافزعه غيره اي اخافه وفزعه اي ازال خوفه
 كقولك قذيت عينه اي وقع فيه القذى واقداه غيره اي اوقع فيه
 القذى وقداها اي ازال عنها القذى) وقريب منه مرض بنفسه
 وامرضه غيره جعله مريضاً ومرضه اي قام عليه وداواه وعالجه (وقال
 الشيخ اكمل الدين في شرحه للمشارق) قيل الكهانة كانت في العرب
 على ثلاثة اضرب (احدها ان يكون للانسان ولي من الجن يخبره بما
 يسترقه من السمع من السماء وقد بطل هذا من حين بعث الله تعالى نبينا
 عليه السلام) الثاني ان يخبره بما يطرأ او يكون في اقطار الارض وما خفي
 عنه مما قرب او بعد وهذا لا يبعد (ونفته المعتزلة وبعض المتكلمين
 واحالوه ولا استحالة في ذلك لكنهم يصدقون ويكذبون والنهي عن
 تصديقهم والسماع منهم ثابت في الشريعة) الثالث المنجمون وهذا الضرب
 يخلق الله تعالى لبعض الناس قوة ما تكن الكذب اغلب وهذا الضرب
 العرافة ويسمى صاحبها عرافاً (وهو الذي يستدل على الامور باسباب
 ومقدمات وهذه الاضرب كلها تسمى كهانة) وقد اكد كذب الشرع
 الجميع ونهى عن اتيانهم وتصديقهم وقال لا تأنوا الكهان وقال ليسوا

بشيء وقال من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم يقبل له صلوة أربعين يوماً
 (وقالوا في معناه ان الذي يصل الى ما انتقش فيه الامور فيدرك شيئاً
 من ذلك اما ان يكون صاحب نفس زكية طاهرة خلصت عن دنس الكدر
 الذاتي والعرضي واما ان يكون صاحب نفس خبيثة كدرة مظلمة فالاول
 يكون من باب الاخبار عن المغيبات معجزة لنبهه او كرامة لولى لا يزيدون
 على ما وصل اليهم من الغيب ولا يذكرون الا بقدر الحاجة الثاني هم
 الذين عبر عنهم بالشياطين فتارة يختلط عليهم ما دركوه فلا يوحون الى
 قرائنهم وتارة تبقى في مخيلتهم شيء من ذلك فيضيفون اليه مائة كذبة
 من عند انفسهم كما اخبر عنهم في الحديث الى هنا كلامه (ومن مشاهير
 الكهنة سطيح باليمن (قال صاحب الكشف في الفايق لما كان ليلة ولد
 فيها رسول الله عليه السلام ارتجس ايوان كسرى فسقطت منه اربع
 عشرة شرفة وخذت نار فارس . ولم تحمد قبل ذلك الف عام وغاضت
 بحيرة ساوة . ورأى الموبدان ان ابلاً صعباً تقود خيلاً عرباً وقد قطعت
 دجلة وانتشرت في بلادها فلما اصبح كسرى افزعه ذلك وتصبر عليه تشجعاً
 فبعث كسرى عبد المسيح بن عمرو بن بقلية بن حيان القسائي الى سطيح
 يستخبره علم ذلك ويستعبر رؤيا الموبدان فقدم عليه وقد اشفى على الموت
 فسلم عليه فلم يحرك سطيح جواباً فانشأ عبد المسيح يقول : اصم ام يسمع
 غطريف اليمين . ام فار فاذا لام به شأوا العنن : بافاضل الحيلة اعيت من
 ومن . اناك شيخ الحى من آل سنان . واه من آل ذيب بن ججن .
 ابيض فضفاض البرداو البدن : رسول قبل العجم يسرى للوسن .
 لا يذهب الرعد ولا يربب الزمن . فلما سمع سطيح بشعره رفع رأسه
 فقال عبد المسيح . على جمل مشح . جاء الى سطيح . وقد وفى على
 الضريح . بعث ملك بنى ساسان . لارتجاس الايوان . وحمود النيران .

ورؤيا الموبدان * رأى ابلا صعبا . يقود خيلا عربا . قد قطعت الدجلة
واتشرت في بلادها عبدالمسيح اذا كثرت الثلاوة . وظهر صاحب
الهرابة [١] . وخدمت نار فارس وفاض وادى السهابة . فليست الشام
لسطيح شايملك منهم ملوك وملكات . على عدد الشرفات . وكل ماهو
آت آت . ثم قضى سطيح مكانه ونهض عبدالمسيح الى رحله وهو
يقول . شمر فانك ماضى الهم شمير . لايفز عنك تفريق وتغير *
انيس ملك بنى ساسان افرطهم . فان ذا الدهر اطوار دهاير * ربما
ربما اضحوا بمنزلة . بهاصى لهم الاسد المهاير * فلما قدم على كسرى
اخبره بقول سطيح فقال كسرى الى ان يملك منا اربعة عشر ملكا
يكون امور فلک منهم عشرة في اربع سنين وملك الباقيون الى زمن
عثمان رضى الله تعالى عنه (ارتجس وارتج ورجف اخوات) ومنه
رجست السماء وارتجست اذا ارتعدت (الايوان كله فارسية يقال الآوان
والجمع الآوانات) يقال للبحر الصغير بحيرة بحيرة ساوة وبحيرة
الطبرية وكانها تصغير البحرة من البحر كالشحمة والشهدة والغلة من
الشحم والشهد والعسل وهي الطائفة والقطعة (والعرب الخيل العربية
كانهم فرقوا بين الاناسى والخيل فقالوا فيهم عرب واعراب كما قالوا
فيهم عرابة وفيهم اعراء) قولهم اشفى على الهلكة واشفى الغنى على
الفقر من افعلى الذى هو بمعنى ذا كذا لان من كان على حالة ثم اشرف
على ماينا فيها فقد بلغ شفاتلك الحالة اى طرفها ومنتهاها فكأنه صار ذا

[١] تردى لمولود انارت بنوره . جميع خراج الارض بالشرق والغرب .
وخرت له الاوثان طراً وارعدت . قابو ملوك الارض طراً من العرب . ونار
جميع الفرس باخت واطلمت . فقدبات شاه الفرس فى اعظم الكرب . وصدت
عن الكهان بالغيب جنبها . فلا تخبر عنهم بحق ولا كذب . فبالقضى ارجعوا عن
ضلالكم . وهبوا الى الاسلام والمثل الرحب .

شفا لبلوغه اياه بعد ان كان ذاوسط لتمكنه وبعده من انقضائها (احر
منقول من حار اذا رجع كما يقال لم يرجع جوابا ولم يرد ومنه المحاوره
وهي مراجعة القول (الغطريف فرخ البازي فاستعير للسيد ومنه
تغطف وتغترف اذا تكبر وتسود (وقالوا للذباب غطريف كما قالوا
ازهي من ذباب (فار وفاظ وفاز اذامات (يقال اذلاموا اذا ولوا سراعا
(ومعنى اذلام به شاول العنن ذهب به مشا وعرض الموت ذهابا سريعا
(وشاوه سبقه اليه (والعنن من عن كالعرض من عرض وهو ماينوبك
من عارض (اعيت من ومن اراد ان تلك الحطة لصعوبتها اعجزت من
الحكماء والبصراء كل من جل قدره في علمه وحكمته فحذفت الصلة
كما حذفت في قولهم بعد التيا والتي ايذاناً بان ذلك مما يقصر العبارة
لعظمه (الفضفاض الواسع (والبدن من الجسد ماسوى الرأس والشوى
(ومن الدروع ماوارى البدن والمراد به رحابة الذراع وسعة الصدر
لانه اذا وصف ماينعطف على ذراعيه ومايشتمل على صدره من بدنه
اودرعه بالسعة فقد رحب ذراعه ووسع صدره (للوسن اى لاجل
استتبار الرؤيا (الشيخ المجد (افراطهم من افراط الرجل القوم قال
ابن دريد اى تركهم وراءه وتقديمهم (الدهاير تصارييف الدهر ونوابه
مشتق من لفظ الدهر ليس له واحد من لفظه كعباديد (المهاير جمع
مهصار الهصر والهضم اخوان وهما ان تشيل الشئ الى نفسك وتكسره
(وقيل للاسد الهيصر والهيصم (مسئله) زعم العلامة الزخشرى
المعتزلى ان فى قوله تع عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول دلالة على ابطال الكرامات حيث قال فى تفسيره يعنى انه
لايطلع على الغيب الا المرتضى الذى هو مصطفى للنبوۃ خاصة لاكل
مرتضى وفى هذا ابطال الكرامات لان الذين تضاف اليهم وان كانوا

اولياء مرتضين فليس برسول وقد خص الله الرسل من بين المرتضين
 بالاطلاع على الغيب وابطال الكهانة والتنجيم لان اصحابهما ابعد شئ
 من الارتضاء وادخله في السخط (وطعن فيه صاحب الانتصاف قائلاً
 ادعى الزمخشري عاماً واستدل بخاص ويجوز اعطاؤهم الكرامات كلها
 الا الاطلاع على الغيب) ولعل شبهة القدرية في ابطالها ان الله تع
 لا يتخذ منهم ولياً ابداً (وقال الامام البيضاوى وجوابه تخصيص الرسول
 بالملك والظهار بما يكون بغير وسط وكرامات الاولياء بالاطلاع على
 المغيبات انما يكون تلقياً عن الملائكة كاطلا عنا على احوال الآخرة
 بتوسط الانبياء عليهم السلام . وفيما قدمناه في تحقيق الكلام في هذا المقام
 من المقال . ما يندفع به هذا القيل والقال . والله اعلم بحقيقته الحال .
) والعجب ان الامام البيضاوى بعدما قال في تفسير قوله تع الامن ارتضى
 بعلم بعضه حتى يكون له معجزة كيف يقول بتخصيص الرسول بالملك
 واعجب منه انه بعدما حمل الغيب في قوله تع فلا يظهر على غيبه احداً
 على الغيب المخصوص به تع علمه كيف يقول بعلم بعضه حتى يكون له
 معجزة (بقي ههنا دقيقة غفل عنها الناظرون في هذا المقام وهي ان موجب
 تفرع قوله تع فلا يظهر على غيبه احداً على ما تقدم من قوله عالم الغيب
 هو ان يكون المراد منه حصر عالمية الغيب فيه تع على ان يكون المراد منه
 الغيب المخصوص بالمعهود المعروف اختصاصه به تع في موضع آخر
 وبعضه اضافته الى نفسه في قوله على غيبه وموجب هذا الحصر هو
 ان لا يكون الاستثناء في قوله الامن ارتضى متصلاً بل منقطعاً وقدم في
 اوائل الرسالة ما هو كالقطع في هذا واذا كان مساق الكلام في علم الغيب
 الخاص فلا مسماع للتمسك به لتكرى الكرامة بالاطلاع على الغيب وعلى
 تقدير التعميم وارادة الاستغراق يكون المعنى فلا يطاع على جميعه احد
 الامن ارتضى من رسول فلا يدل على انه لا يجوز اطلاع غير الرسول

على البعض (بقى دقيقة اخرى لاحت بمخاطري الفاتر . وقلما يوجد مثلها في بطون الدفاتر . وهي ان المراد من بين يديه في قوله تع فانه يسلك من بين يديه القوى الظاهرة ومن خافه القوى الباطنة ولذلك قل يسلك منهما رسدا اى يدخل حفظه من الملائكة يحفظون قواها الظاهرة والباطنة من الشياطين ويعصمونه من وساوسهم من تينك الجهتين ولو كان المراد حفظه من الجوانب كيلا يقربه الشياطين عنه ازال الوحي فيبقى في وجه غير الوحي او يسمعه فيلقيه الى الكهنة فيخبرن به قبل اخبار الرسول كما ذهب اليه صاحب التيسير وغيره لما كان نظم الكلام على الوجه المذكور فان عبارة يسلك وتخصيص الجهتين المذكورتين انما يناسب لما ذكرناه لا لما ذكره (مسئله) رجل قال انا اعلم المسروقات قال الشيخ الامام ابوبكر محمد بن الفضل هذا القائل ومن صدقه يكون كافرا (قيل له فان قال هذا القائل انا اخبر باخبار الجن اتانى بذلك ات قال ومن صدقه يكون كافرا لقوله عليه السلام من اتى كاهنا فصدقه فيما قال فقد كفر بما ائزل على محمد لا يعلم الغيب الا الله لا الجن ولا الانس يقول الله تع في الاخبار عن الجن فلما خرتينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب مالبثوا في العذاب المهين الى هنا كلام قاضى خان في فتاواه (وفيه بحث لان اخبار الجن عن المسروق لا يتوقف على علم الغيب لان غيبته عنا لا يستلزم غيبته عنهم وقد مر فيما سبق نقلا عن شرح المشارق ان ثانى ضروب الكهانة لا بعد في وقوعه (ثم ان المفهوم من الآية المذكورة حيث قال لو كانوا يعلمون الغيب دون لو يعلمون ان لا يكون علمهم الغيب مطرداً مستمراً فلا ينسب في علمهم اياه نادرا وانما زيدت كلمة الاستمرار صونا للكلام عن تطرق المناقشة بان علمهم الغيب في الجملة لا يستلزم علمهم الغيب المخصوص المذكور ثم الكلام فله الحمد

الرسالة العشرون

﴿ في جراز التوسع في كلام العرب ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان التوسع جائز في لغة العرب . وهو على انحاء منها اجراء الاسم مجرى
الصفة (قال صدر الافاضل في ضرام السقط شرح سقط الزند ديوان
ابن العلاء المعري) قوله مفازة الى الماء اى متعطشة اليه فاجرى الاسم
مجرى الصفة (ونظيره انا من هذا الامر فالج ابن خلاوة وهو اسم
رجل برى من الحيانة فاجرى الاسم مجرى الصفة وهو البرى وقال
في موضع آخر منه) قوله والطيرا غربة عليه اى باكية عليه بكاء الغريبان
وهذا من باب اجراء الاسم مجرى الصفة انتهى كلامه (ومن هذا الباب
قوله . اسد على وفي الحروب نعامة . فتحاء تنفر من صغير الصافر .
اى مجترى صائل على وفي الحروب جبان هارب هذا على رأى ابن
مالك والسيرافى (قال ابن مالك اذا قلت هذا اسد مشيرا الى السبع
فلا ضمير فى الخبر واذا قلته مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير
مرفوع لانه مأول بما فيه معنى الفعل ولو اسند الى ظاهر لرفعه كقولك
رايت رجلا اسدا ابوه قال الشاعر . ليل يقول الناس من ظلماته .
سواء صحيحات العيون وعورها . كأن لنا منه بيوتا حصينة . مسوحا

اعاليها وساجا كسورها . فرفع الاعلى والكسور بمسوح وساج لاقامتهما
مقام سود (وقل السيرا في ذهب بمسوح الى سود وبساج الى كسف
واختاره الفاضل التفتازاني على ما صرح به في الحواشي التي علقها على
الكشاف) ويحتمل ان يكون القول المذكور من النحو الآخر للتوسع
وهو التضمين (قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تع وهو الذي
في السماء آله وفي الارض آله ضمن اسمه تع معنى وصف فلذلك علق به
الظرف في قوله في السماء وفي الارض كما تقول هو حاتم في طي حاتم في
تغلب على تضمين معنى الجواد الذي شهره كأنك قلت هو جواد في طي
جواد في تغلب (وقال الفاضل التفتازاني في تفسير قوله تع وهو الله
في السموات لا خفاء ولا خلاف في انه لا يجوز تعلقه بلفظ الله لكونه اسما
لاصفة بل هو متعلق بالمعنى الوصفى الذي ضمنه اسم الله تع كما في قولك
هو حاتم في طي على تضمين معنى الجواد انتهى كلامه (ولا يذهب عليك
ان القول بصحة التضمين في الآيتين المذكورتين عبارة قول بصحته
في البيت المار ذكره دلالة) ويحتمل ان يكون القول المذكور من النحو
الآخر للتوسع وهو الاكتفاء في تعلق الجار باسم جامد باشتهار مسماه بوصف
صالح لذلك التعلق واختاره الفاضل الشريفي على ما صرح به في تصانيفه [١]
(قال في شرحه للمفتاح واما تعلق الجار به في مثل قوله اسد على وفي الحروب
نعامة فليس لان اسم الجنس اخرج عن معناه الحقيقي فاستعمل في معنى
جرى اوجبان على ماتوهم بل لانه لوحظ مع معناه الحقيقي على سبيل
التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة وهذا المقدار كاف للاعمال
في الجار . واذا قلت رأيت زيدا اسدا ابوه جاز وكان ابوه مرفوعا بمعنى
التشبيه اى مشبها بالاسد ابوه الى هنا كلامه (هذا جملة الوجوه المحتملة
[١] يمكن حل الكلمات السابقة في التوسع على هذا (منه)

في تصحيح القول المذكور فعليك الاختبار ثم الاختيار وليس قصدنا
 ههنا الانتقال (واما النقد فقد فرغنا منه في بعض تعليقاتنا (وكان
 صاحب المفتاح غافل عن النحو الاول من الانحاء المذكورة للتوسع
 حيث قال وانما عد نحو زيدا سد وقرينة المحذوف المبتداء تشبيهاً لانه
 حين اوقعت اسدا وهو مفرد غير جملة خبر الزيد استدعى ان يكون
 هو اياه مثله في زيد منطلق في ان الذي هو زيد هو بعينه منطلق والا كان
 زيدا سد مجرد تعديد نحو جبل قدس لا اسنادا لكن العقل يأبى
 ان يكون الذي هو انسان هو بعينه اسدا فيلزم لامتناع جعل اسم الجنس
 وصفا حتى يصح اسناده الى المبتداء المصير الى التشبيه بحذف كلمته
 قصدا الى المبالغة انتهى فان تعليقه بقوله لامتناع جعل اسم الجنس وصفا
 متمسكا بكون لفظ الاسد اسم جنس صريح في السكوت عن النحو
 المذكور للتوسع (وذلك اما لفقوله عنه اول عدم صحته في هذا المقام عنده
 وموجب اثنائي التعرض لبيانه لانه ادق واخفى مما تعرض لبيانه بقوله
 والا كان زيدا سد مجرد تعديد (واذا لم يتعرض لبيانه علم ان السكوت
 المذكور ليس للاحتمال الثاني فتعين الاول (فالتوجيه الذي تصدى له
 الفاضل الشريف حيث قال في شرح ما ذكر فان قلت لامتناع في ان
 يستعمل اسد بمعنى شجاع مجازا قلت لا يشتبه عليك انه اذا استعمل اسد
 في مفهوم الشجاع كان مجازا مرسلًا من باب اطلاق اسم الذات على
 الصفة الحالة فيه المناسبة عنه لاستعارة اذ لا يتصور تشبيه مفهوم الشجاع
 بذات الاسد وان حمل اسد بهذا المعنى على زيد لم يتصور ايضا تشبيه
 (لكننا نعلم قطعاً ان هناك قصدا الى تشبيه في الجملة فامتنع جعله وصفا
 امتناعاً عرفياً تكلف بارد . بل تعسف شارد . كيف وسياق كلامه
 ظاهر في ان سوجه على اطلاقه لا مقيدا بالقصد الى معنى التشبيه في الجملة

اذح يكون غنى عن التعرض لابطال احتمال ان يخرج الكلام مخرج
 التعديد (وايضاً حقه ان يقول فيلزم لامتناع جعل المشبه به وصفاً
 حتى يصح اسناده الى المبتداء المصير الى لان منشأ الامتناع على التقدير
 المذكور كون معنى الاسد مشبهاً به لا كون لفظه اسم جنس ففي تعبير
 المصحح تمسك بما لا دخل له في تمشية المراد بدل التمسك بما عليه المدار
 ثم ان كون الاسد خارجاً عن حد الاستعارة على تقدير استعماله في مفهوم
 الشجاع لا ينافي في القصد الى التشبيه في الجملة في زيد اسد اذ يجوز ان يكون
 الاستعمال لعلاقة المشابهة بين ماصدق المفهوم الحقيقي للاسد وما صدق
 مفهوم الشجاع وهذا لان الشجاعة من خصائص ذوى العقول فلا يوجد
 في الحيوان (ومن ههنا تبين وجه خلل آخر فيما ذكره حيث ادعى فيه
 عدم الاشتباه في صحة امر لا اشتباه في بطلانه) وذلك ان مبنى كون الاسد
 مجازاً مرسل على تقدير استعماله في مفهوم الشجاع على ان يكون وصف
 الشجاعة متحققاً في الاسد على ما افصح عنه بقوله من باب اطلاق اسم
 الذات على الصفة الحالة فيه (وقد عرفت بطلان ذلك المبنى) وان نازع
 مكابر في اختصاص الوصف المذكور لذوى العقول فلنا ان نقول من
 الابتداء ان الاسد في زيد اسد مستعار لمفهوم الرجل الشجاع للمفهوم
 الشجاع مطلقاً وحينئذ ينقطع عرق الشبهة (ومن هنا انكشف لك ما في
 قول صاحب المفتاح فيلزم لامتناع جعل اسم الجنس وصفاً حتى يصير اسناده
 الى المبتداء الى خلل من وجه آخر حيث تبين ان الاسناد المذكور
 يصح بلا جعل اسم الجنس وصفاً فافهم) واعلم ان في كلام العرب نوعاً
 آخر من التوسع له مزيد تعلق لما نحن فيه من التشبيه البليغ وهو الذي
 نبه عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلائل الإعجاز لم ترد يعنى
 الخنساء في قولها . وانما هي اقبال وادبار . غير معناها حتى يكون المجاز

في الكلمة وانما المجاز في ان جعلتها لكثرة ما تقبل وتدبر كأنها تجسمت
من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار
افسدنا الشعر على انفسنا وخرجنا الى شيء مغسول . وكلام عامي
مرذول . لا مبالغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفة نسابة للمعاني
ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جرى به على ظاهره ولم
يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجيء بلفظ الذات لانه مراد
(الى هنا كلامه) وانما قلنا انه نوع آخر من التوسع لان الانحاء السابق
ذكرها كانت في اللفظ وهذا في المعنى والجل في مثل زيد اسد يهتمل
ان يكون بناء على هذا النوع من التوسع (قال الفاضل التفتازاني في انشاء
شرحه قول صاحب الكشف في تفسير قوله تع حتى يتبين لكم الخيط
الابيض من الخيط الاسود) وعلى ما ذكره الشيخ عبدالقاهر في انما
هي اقبال وادبار لا يبعد ان يجعل زيدا اسدا مجازا عقليا لتساوي امر
المجاز والاضمار انتهى (وصاحب المفتاح غافل عن هذا النوع من التوسع
ايضا) ولهذا قل ما قل (والعجب ان الفاضل الشريف مع وقوفه
عليه على ما افصح عنه قوله في الحواشي التي علقها على الكشف المقصود
من الوصف بالمصادر المبالغة في شان محالها كأنها صارت عين ما قام بها
فمعنى قولنا زيد عدل انه عين العدل كأنه تجسم منه (واذا اوات بمعنى
اسم الفاعل فات ذلك امقصود وكذا ان حمات على حذف المضاف
كيف قل في توجيه ما ذكره صاحب المفتاح لا بد في تصحيح معنى هذا
الكلام من احد امرين اما جعل اسم الجنس الذي هو اسد وصفا
بمعنى شجاع واما حمله على حذف اداة التشبيه والاول ممتنع فوجب
المصير الى الثاني وارتضاء فان موجب ذلك الوقوف رد ذلك التوجيه

وتزييفه كما هو دأبه في شرحه للكتاب المذكور (واعلم ان استعمال العين في موضع الريبة وهي الطليعة يحتمل التوسيع من جهة اللفظ وهو الذي عبر عنه القوم بالجواز الغير المقيد والتوسع من جهة المعنى وهو الذى اسلفنا بيانه كاستعمال الاصابع في موضع الانامل في قوله تع يجعلون اصابعهم في آذانهم فانه ايضا يحتملها (وتفصيل ذلك ان الاصابع يحتمل ان يراد بها معنى الانامل على ان يكون التجوز في اللفظ من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء (ويحتمل ان يراد بها معناها الاصل على ان يكون التجوز في اثبات حكم الدخول في الآذان لها بمبالغة (وما اختاره الامام البيضاوى حيث قال انما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة هذا دون الاول والاقوال انما اطلق الاصابع على الانامل (وايضا التعليل بالمبالغة انما يناسب هذا (ومن هنا تبين ما في قول الفاضل الشريف في شرحه للمفتاح . وفي اطلاق الاصابع على الانامل مبالغة يخلو عنها ذكر الانامل من الحذف فتأمل (وكذلك لفظ العين المستعمل في موضع الريبة يحتمل ان يراد بها معنى الريبة على ان يكون التجوز في اللفظ من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل على عكس ما تقدم (ويحتمل ان يراد به معناه الحقيقي على ان يكون التجوز في ان جعل الشخص كله عينا كما مر بيانه في انما هي اقبال وادبار ورجل عدل (وهذا هو الوجه المناسب لما قصد بذلك الاطلاق من المبالغة في المعنى المراد من الريبة (وبما قررناه من التفصيل تبين ما في قول صاحب المفتاح ونحو ان يراد الرجل اذا كان ريبة من حيث ان العين لما كانت مقصودة في كون الرجل ريبة صارت كأنها الشخص كله من الخلط والخبط حيث اختار ان استعمال العين في الريبة من قبيل التجوز في اللفظ دل على ذلك ايراده مثالا للمجاز اللغوي وذكر في بيان وجه

التجوز ما ذكره القوم في التجوز في المعنى (ومنشأ ذلك ايضا غفوله
 عن النحو الثاني من اتوسع والتجوز والشارحان الفاضلان تعسفا
 في توجيه كلامه بحمل البيان المذكور على علاقة المجاز في لفظ
 العين وتأكيده زيادة التعلق والارتباط تمت

جعلت هذه المجلة منطوية على رسائل للعلامة المرحوم الشهير بابن الكمال
 واعتنى بتصحيحها حين طبعها على الاتمام والاكمال وقد عني جمع رسائل اخرى
 للمرحوم الفاضل في مجلة ايضا وتصحيحها وطبعها وانا العبد المحقر الفقير الى
 ايدى ربه المذن القدير المدرس في جامع ابى الفتح في دارالخلافة احمد رامن الشهري
 الشهير جعل الله العلام سعيه مشكورا وذنبه مغفورا و غفورا

- ٢ الرسالة الاولى في تفسير سورة فاتحة الكتاب
 ١٧ الرسالة الثانية في تفسير سورة الفجر
 ٢٢ الرسالة الثالثة في تفسير سورة الملك
 ٣٣ الرسالة الرابعة في تفسير سورة النبأ
 ٤١ الرسالة الخامسة في شرح الاحاديث
 ٦١ ارسالة السادسة في شرح الاحاديث الاربعين
 ٨٧ الرسالة السابعة في حق ابوى النبي عليه السلام
 ٩٢ الرسالة الثامنة في حق الشهداء
 ٩٦ الرسالة التاسعة في شخص الانساني
 ١٠٢ الرسالة العاشرة في شرح قوله عليه السلام ساخيركم
 ١٠٨ الرسالة الحادية عشر في تحقيق المشاكلة
 ١١٣ الرسالة الثانية عشر في الاستخلاف للخطبة والصلوة في الجمعة
 ١١٧ الرسالة الثالثة عشر في تفصيل الانبياء على الملائكة
 ١٢٥ الرسالة الرابعة عشر في بيان الحكمة لعدم نسبة الشمر اليه تعالى
 ١٣١ الرسالة الخامسة عشر في قدم القرآن كلام الله تعالى
 ١٣٧ الرسالة السادسة عشر في حقيقة المعجزة ودالاتها من ادعى النبوة
 ١٤٩ الرسالة السابعة عشر في بيان الوجود
 ١٥٨ الرسالة الثامنة عشر في الجبر والقدر
 ١٨٦ الرسالة التاسعة عشر في استثناء الله تعالى من من في السموات
 والارض وتحقيقه
 ٢٠١ الرسالة العشرون في جواز التوسع في كلام العرب

رسائل ابن كمال

تأليف العالم العلامة والمحقق الفهامة وجيد دهره وفريد عصره
شيخ الإسلام

شمس الدين احمد بن سليمان
المعروف

بابن كمال باشا

تفعمده الله بالرحمة والرضوان

الجزء الثاني

ناشر الكتاب

احمد جودت

صاحب جريدة (اقدام) ورئيس محزبها

انجز حرّ ما وعد وسجّ خال اذ وعد

خاولنا ترتيب رسائل للعلامة الشهير بابن الكمال الوزير في دقائق العلوم وحقائق
الفنون كافية ولما في اترابها واقرائها من الامراض والاعتراضات شافية ربنا
لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

برخصة نظارة المعارف الجليلة المرقمة ٧٠١

و المؤرخة ٨ شعبان سنة ١٣١٦

طبع في مطبعة (اقدام) بدار الخلافة العلية

سنة ١٣١٦ هجرية

رسائل ابن كمال

تأليف العالم العلامة والمحقق الفهامة وحيد دهره وفريد عصره
شيخ الإسلام

شمس الدين أحمد بن سليمان
المعروف

بابن كمال باشا

تغمده الله بالرحمة والرضوان

الجزء الثاني

ناشر الكتاب

أحمد جودت

صاحب جريدة (أقدام) ورئيس محريها

انجز حرّ ما وعد وسحّ خال اذ وعد

خاولنا ترتيب رسائل للعلامة الشهير بابن الكمال الوزير في دقائق العلوم وحقائق
الفنون كافية ولما في اترابها واقرائها من الامراض والاعتراضات شافية ربنا
لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب

برخصة نظارة المعارف الجليلة المرقمة ٧٠١

والمؤرخة ٨ شعبان سنة ١٣١٦

طبع في مطبعة (أقدام) بدار الخلافة عليه

سنة ١٣١٩ هجرية

الرسالة الحادية والعشرون

﴿ في فضيلة اللسان الفارسي على الالسنه سوى اللسان العربي ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما انعم علينا بتعليم الالسنه وتفهم حقائقها ، والهنا غرائب
اسرار اللغة وعجائب دقائقها ، والصلوة على محمد المبعوث بمعجز البيان ،
المنعوت بفصاحة اللسان ، وعلى آله وصحبه الكرام ، ومن تبعهم بالا حسان .
وبعد فهذه رسالة مرتبة في بيان مزية اللسان الفارسية على سائر الالسنه
ما خلا العربية فانها ممتازة من بينها بكمال الفصاحة مخصوصة بالوصول الى
ذروة الاعجاز ومما يشهد شهادة لا مرد لها على ان الفارسية تلو العربية
في الفصاحة وان لها فضيلة الامتياز من بين سائر ما ذكر في كتب الفقه
انه لو قرأ المصلي بالفارسية جازت صلوته عند ابى حنيفة رح ويكره
وعندها لم تجز ان كان يحسن العربية وان لم يحسنها جازت وفي الكافي
قال ابو سعيد البردعي لم تجز بغير الفارسية لمزيتها على غيرها لحديث
لسان اهل الجنة العربية والفارسية الدرية (انشد العصابة الجر جاني في تفضيل
فارس » الدارداران ايوان وغمدان » [١] والملك ملكان ساسان وقطان »

[١] الغمدان كعثمان قصر بالين بناه يشرح باربعة وجوه احمر وابيض
واصفر واخضر وبني داخله قصرا بسبعة سقوف بين كل سقفين اربعون ذراعا
كذا في القاموس (لمصححه)

والناس فارس والاقليم بابل * والاسلام مكة والدنيا خراسان * اراد
بايوان ايوان كسرى بالمداين * وبغمدان قصر بلقيس بصنعاء قالوا ان الذي
بنى غمدان سليمان بن داود عايمهما السلام امر الشياطين فبنوا بلقيس
ثلاثة قصور بصنعاء غمدان وسلحين وبنون وفيها يقول الشاعر

هل بعد غمدان اوسلحين من اثر او بعد بنون بينى الناس ابياتا

وهدم غمدان في ايام عثمان بن عفان رضى الله عنه ف قيل له كهان اليمين
يزعمون ان الذي يهدمه يقتل فامر باعادة بناءه ف قيل لو انفقت عليه خراج
الارض لما اعدته كما كان فتركه وقيل وجد على خشبة من خشبه لما ضرب
وهدم مكتوب برصاص مصبوب * اسلم غمدان ها دمك مقتول * فهدمه
عثمان رضى الله عنه فقتل (والمراد من ساسان وحقطان جد املاك العجم
والعرب. وبابل بكسر الباء اسم ناحية منها الكوفة والحلة ينسب اليها السحر
والحجر. وقال ابو معشر اول من سكنها نوح عليه السلام وهو اول من
عمرها وكان نزولها بعقب الطوفان. وفي معجم البلدان ان مدينة بابل بناها
بنو راسف الجبار واشتق اسمها من اسم المشتري لان بابل باللسان
البابلي الاول اسم للمشتري ولم تزل عامرة حتى كان الاسكندر هو الذي
اخرها . وفي كتاب المجالس عن انس بن مالك رضى الله عنه قال لما
حشر الله تعالى الخلائق الى بابل بعث اليهم ريحا شرقية وغربية وقبلية
وبحرية فجمعهم الى بابل فاجتمعوا يومئذ ينظرون لما حشره اذ نادى مناد
من جعل المغرب عن يمينه والمشرق عن يساره واقتصد البيت الحرام
بوجهه فله كلام اهل السماء فقال يعرب بن قحطان انا ف قيل له يا يعرب
بن قحطان بن هود انت هو فكان اول من تكلم بالعربية ولم يزل المنادى
ينادى من فعل كذا وكذا فله كذا وكذا حتى افترقوا على اثنين وثلاثين
لسانا وانقطعت الصوت وتبلبلت الالسن فسميت بابل وكان اللسان

يومئذ بابل (وفارس ولاية واسعة واقليم فسيح اول حدودها من جهة العراق ارجان ومن جهة كرمان براضا ومن جهة ساحل بحر الهند سيراف ومن جهة السند مكران وقصبتها الآن شيراز وكان ارض فارس قديما قبل الاسلام ما بين نهر باخ الى منقطع آذر بيجان وارمنية الفارسية الى الفرات الى بركة العرب الى عمان ومكران والى كابل وطخارستان وهذا هو صفوة الارض واعدلها فيما زعموا ومن اقدم مدنها اصطخر وبها كان مسكن ملك فارس حتى تحول اردشير الى جور . ويروى في الاخبار ان سليمان بن داود عليهما السلام كان يسير من طبرية اليها من غدوة الى عشيّة وبها مسجد يعرف بمسجد سليمان وكان اشتهار فارس بملك سليمان قال الخاقاني في قصيدته الفارسية شكره خوارزم شاه تحت صفاها ن كرفت

ملك عراقين را همچو خراسان كرفت

ماهچۀ توغ او قلعة كردون كشيد

مورچۀ تيغ او ملك سليمان كرفت

قال ابن لهيعة فارس والروم قريش العجم وقدروى عن النبي عليه السلام انه قال ابعدا الناس الى الاسلام الروم ولو كان [١] الاسلام معلقا بالثرثيا لتناولته ابناء فارس وقال جرير بن الخطفي ان فارس والروم من اولاد اسحق بن ابراهيم عليهما السلام

ويجمعنا والفوا بنه سارة اب لانبالي بعده من تعذرا

وابناء اسحق الليوث اذا ارتدوا حمائل ملك لابسين السورا

[١] في الجامع الصغير عن ابن مسعود رضى الله عنه لو كان الايمان عند اثريا لتناوله رجال من (فارس) انتهى وفي رواية لو كان الايمان معلقا بالثرثيا وفي رواية لو كان الذين معلقا بالثرثيا شرح الجامع (لمصححه)

إذا افتخروا عدو الصبيد منهم وكسرى وعدو الهرمزان وقيصر
 وكان كتاب فيهم ونبرة وكانوا باصطخر الملوك وتسترا
 قيل اول من بنى اصطخر اصطخر بن طهمورث ملك الفرس وكان
 ملكا عادلا قريبا من الطوفان وسميت فارس بفارس بن طهمورث
 وقال ابو علي في القصريات فارس اسم البلد وليس باسم الرجل ولا ينصرف
 لانه غلب عليه التأنيث كنعمان وليس اصله بعربي بل هو فارسي معرب
 اصله پرس. وخراسان ولاية واسعة تشتمل على امهات من البلاد منها
 نيسابور وهراة ومرو وبلخ وقد اختلف في تسميتها بذلك فقال وعفل
 النسابة خرج خراسان وهيطل ابنا عالم بن سام بن نوح عليه السلام
 لما تباينت اللسان ببابل فنزل كل واحد منهم في البلد المنسوب اليه يريد
 ان هيطل نزل في البلد المعروف بالهياطلة وهو ما وراء نهر جيخون
 ونزل خراسان في البلاد المذكورة فسميت كل بقعة بالذي نزل بها.
 وقيل خراسم الشمس بالفارسية الدرية وسان كانه اصل الشيء ومكانه.
 وقيل معناه كل سهلا لان معنى خر كل وآسان سهل والله اعلم. وقدروى
 شريك بن عبدالله رضى الله عنه انه قال النبي عليه السلام خراسان
 كنانة الله تعالى اذا غضب على قوم رماهم به وفي حديث آخر ما خرجت
 من خراسان راية في جاهلية واسلام فردت حتى تباغ منهاها وقال
 ابن قتيبة اهل خراسان اهل الدعوة وانصار الدولة ولم يزالوا في اكثر
 ملك العجم لقاحا لا يؤدون الى احد اتاوة ولا خراجا

واعلم ان كلام الفرس قديما كان يجري على خمسة السنة نص على ذلك حمزة
 الاصفهاني في كتاب التنبيه وهي الفهلوية والدرية والفارسية والخوزية
 والسريانية والفارسية قد تطلق ويراد بها مايم الكلى وهو المراد مما ذكر
 في الحديث السابق ذكره وقد تطلق ويراد بها قسم منها وهو المراد ههنا

(فاما الفهلوية فكان يجري بها كلام الملوك في مجالسهم وهي لغة منسوبة الى فهلة وهو اسم يقع على خمسة بلدان اصفهان والري وهمدان وماء تماوند وآذر بيجان . وقال شبرويه بن شهريار بلاد الفهلويين سبعة همدان وماء سيدان وقم وماء البصرة والصبرة وماء الكوفة وقدميين وليس الري واصفهان وقومس وطبرستان وخراسان وسجستان وكرمان ومكران وقزوین والديلم والطالقان من بلاد الفهلويين (واما الفارسية فكان يجري بها كلام المؤابذة ومن كان مناسباً لهم وهي لغة اهل فارس (واما الدرية فهي لغة مدن المداين وبها كان يتكلم من بباب الملك فهي منسوبة الى حاضرة الباب (واما الخوزية فهي لغة اهل خوزستان وبها كان يتكلم الملوك والاشراف في الحلاء وموضع الاستفراغ وعند التعمير للحمام والابزن والمقتسل (واما السريانية فهي لغة منسوبة الى سوريان وهي العراق وهي لغة القبط (والمداين جمع مدينة تهمز ياؤها ولا تهمز . ان اخذت من دان يدين اذا اطاع لم تهمز اذا جمع على مداين لانه مثل معيشة وياؤه اصلية وان اخذت من مدن بالمكان اذا اقام به همزت لان ياءها زائدة فهي مثل قرينة وقرائن وسفينة وسفائن . والنسبة اليها مدائني . وانما جازت النسبة الى الجمع بصيغته لانه صار علماً بهذه الصيغة والا فالاصل ان يرد المجموع الى الصحيح الواحد ثم ينسب اليه (وقال حمزة انما سمعها العرب مداين لانها سبع مداين بين كل مدينة والاخرى مسافة بعيدة او قريبة وآثارها باقية ولما ملك العرب ديار الفرس واختطت الكوفة والبصرة انتقلت اليهما الناس من مدن المداين وسائر مدن العراق فاما في وقتنا هذا فالسمي بهذا الاسم بليدة شبيهة بالقرية بينها وبين بغداد ست فراسخ اهلها فلا حون والغالب عليهم التشيع على مذهب الامامية وبالمدينة الشرقية قرب الايوان قبر سلمان الفارسي

رضي الله عنه مشهذزار (وقد ذكر في سير الفرس ان اول من اختط مدينة
في هذا الموضع اردشير بن بابك فكان مسكن الملوك من الاكاسرة
الساسانية وغيرهم وكان كل واحد منهم اذا ملك بنى لنفسه مدينة الى
جنب التي قبلها وسماها باسمه (وقيل اول من اختطها زاب الملك الذي
ملك بعد موسى عليه السلام فاول المدن مدينته ثم مدينة الاسكندر
فانه بنى فيها مدينة وسورها وهي الى هذا الوقت موجودة الآثار واقام
بها راغبا عن بقاع الارض جميعا وعن بلاده ووطنه حتى مات (وخوز
بضم اوله وتسكين ثانيه وآخره زاء معجمة بلاد خوزستان واهل
تلك البلاد يقال لهم ايضا خوز وينسب اليهم * وخوزستان اسم للجمع
بلاد الخوزستان كالنسبة في كلام الفرس ذكره ياقوت الحموي في معجم
البلدان (قال ابو زيد وليس بخوزستان جبال ولارمال الاشئ يسير
ساحم نواحى تستر وچند شابور وناحية ابرج واصفهان * والديلم اسم
جبل وفي الاصل اسم جبل سكتوا به فسموا بارضهم في قول بعض
الاثر وليس باسم لاب لهم وذكر زردشت ابن آذرخور ويعرف
بمحمد المتوكلى ان سورستان العراق واليها ينسب السريانيون وهم النبط
وان لغتهم يقال لها السريانية وكان حاشية الملك اذا التمسوا حوايجهم
وشكوا ظلاماتهم تكلموا بها لانها املق اللسنة ذكر ذلك حمزة في كتاب
التصحيح وقال ابو الريحان والسريانيون منسوبون الى سورستان وهي
ارض العراق وبلاد الشام وقيل انها من بلاد حوزستان لان هرقل
ملك الروم حين هرب من انطاكية ايام الفتوح الى قسطنطينية التفت
الى الشام وقال عليك السلام ياسورية سلام مودع لا ترجو ان ترجع اليها
ابدا وهذا دليل على ان سوريان هي بلاد الشام وطبرستان من نواحى
ارمنية وهي ولاية صعب المسالك. من اعيان بلد انها جرجان واستراباد

وآمل وسارية وهذه البلاد مجاورة لجيلمان وديلمان واكثر اسلحة
اهلها الاطبار وكانها لكثرتها فيهم سميت بذلك وقال صاحب المعجم
ومعنى طبرستان من غير تعريب موضع الاطبار وليس كذلك فان طبر
معرب تبر تمت الرسالة بعون الواجب الاطاعة

الرسالة الثانية والعشرون

﴿ في فوائد متفرقة جمها مولانا المرحوم كمال پاشا زاده ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

تغيرت البلاد ومن عليها فوجه الارض مغبر قبيح
تغير كل ذي حسن وطيب وقل بشاشة الوجه المليح
روى ان آدم عليه السلام رثى ابنه هابيل بالشعر المذكور وقال
صاحب الكشف هو كذب بحت وما الشعر الامتحول ملحون وقد صح
ان الانبياء معصومون من الشعر
اقول اما انه متحول فسلم لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما من
تكذيب من نسه الى آدم عليه السلام وان محمد اعليه السلام والانبياء
كلهم عليهم السلام سواء في النهي عن الشعر لكن رثاء آدم عليه السلام
بالسرياني كلام منشورا فلم يزل ينقل حتى وصل الى يعرب بن قحطان
فنظر في المراثية فقدم واخر وجعله شعراً عربياً واما انه ملحون فهم
وما قيل [١] فيه لحن من جهة الاعراب او القافية وذلك ان المليح ان
رفع فخطأ لانه صفة الوجه المجرور وان خفض فاقواء [٢] وهو عيب في

[١] مولانا سعد الدين

[٢] في التماموس اقوى الشعر خالف قوافيه برفع بيت وجر آخر وقلت
قصيدة لهم بلا اقواء واما الافواء بالنصب فقليل انتهى (لمصححه)

القافية وان كثرو قول من قال الوجه مرفوع فاعل قل وبشاشة نصب على التمييز بحذف التنوين اجراء للوصل مجرى الوقف الحن منظور فيه قال ابوسعيد السيرافي حضرت مجلس ابى بكر بن دريد ولم يكن يعرفني قبل ذلك فجلست فانشد احدا الحاضرين بيتين يعزيان لادم عليه السلام تغيرت البلاد الخ فقال ابن دريد هذا شعر قد قيل قديما وجاء فيه الاقواء قال فقلت له ان له وجهها يخرجها عن الاقواء نصب بشاشة وحذف التنوين منها لالتقاء الساكنين فيكون بهذا التقدير ذكرة منتصبة على التمييز ثم رفع الوجه باسناد قل اليه فيصير الملفظ وقل بشاشة الوجه الصريح قال فدفعني حتى اقعدي بجانبه

وقال صاحب الطبقات غير انى رأيت ابا العلاء المعرى فى رسالته التى سماها الغفران قد انكر على ابن دريد انشاد هذا الشعر على وجه الاقواء وذكر ان الرواية الصحيحة وعودر فى الثرى الوجه المليح قال ابو العلاء والوجه الذى قال ابوسعيد فى تخريجها اشد من الاقواء عشر مرات واطال فى هذا انتهى

الا ان دنياك مثل الوديمة جميع امانيك فيها خديعة

فلا تغترر بالذى نلت منها فساهى الا سراب بقعة

السراب الذى تراه نصف النهار كأنه ماء ذكره الجوهري وقال الامام البيضاوى فى تفسير سورة النور هو ما يرى فى الفلات من لمعان الشمس عايتها وقت الظهيرة فظن انها ماء يسرب اى يجرى وهو غير الآل على ما نص عليه الجوهري حيث قال والآل الذى تراه فى اول النهار وآخره كأنه يرفع الشخوص وليس هو السراب فمن قال [١] والآل ما يرى فى طرفي

[١] ائقائل الشريف الجرجاني ذكره فى حاشية المطالع (منه)

النهار من السراب لقد اخطأ حيث لم يفرق بينهما والله اعلم بالصواب
 اخي ثقة لايهلك الخمر ماله ولكنه قديهلك المال نأله
 تراه اذا ماجئته متهللاً كأنك تعطيه الذي انت سائله

يريد انه جواد لا مسرف وعبر عن الاسراف باهلاك المال ولما كان منظة
 الاسراف حالة السكر خصوصاً في حق من غلب على طبعه الجود خصه
 بالثني وقوله اخي ثقة ظاهر في هذا المعنى وان خفي على من قال يريد ان
 جوده ذاتي ليس مما يحدث بالسكر ثم لما كان الوصف بافراط التوقى
 عن الاسراف المفهوم من ملازمته [١] اشارة مظنة التفريط في حق الجود
 تدارك بقوله لكنه قديهلك المال اى مال ذلك الممدوح نأله يعنى انه
 مع ما فيه من كمال الحزم وفرط الاحتياط قديفضى غلبة الجود على طبعه
 الى الاسراف فبلى هذا لفظة قد على معناها الاصلى غير مستعارة لضدها
 كازعمه صاحب الكشف وتبعه الباكون من القاضى وشرح الكشف

[١] العرب تسمى الملازم لاشئ اخلاً له فتقول اخو المكارم واخو الجود
 واخو السفر اذا كان مواظباً عليه ملازماله ومنه قوله تعالى ان المبذرين كانوا
 اخوان الشياطين (منه)



الرسالة الثالثة والعشرون

﴿ في بيان الاسلوب الحكيم وتمييزه عن سائر الاساليب ﴾
﴿ المتبعة عند ارباب البلاغة واصحاب البراعة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الحكيم « والصلوة على الرسول الكريم » وعلى آله وصحبه
هداة الصراط المستقيم . اما بعد فهذه رسالة رتبناها في بيان الاسلوب
الحكيم وتمييزه عن سائر الاساليب المتبعة عند ارباب البلاغة واصحاب
البراعة

فقول ومن الله التوفيق الاسلوب الحكيم مرجعه الى العدول في الجواب «
عن موجب الخطاب « لحكمة شريفة يقتضها المقام « اولئكته لطيفة يرتضها
ذو الافهام « سواء كان العدول بصرف الكلام عن مراد المتكلم الى معنى
آخر يحتمله ايضا كما وقع في جواب القبعثرى للحجاج او بدونه كما وقع في جواب
السائلين عن حال الهلال (تفصيل المثال الاول ان الحجاج قال للبعثرى
متوعداله بالقيد لاحتلك على الادهم يعنى القيد وقال القبعثرى في جوابه
مثل الامير حمل على الادهم اى على الفرس الذى اشتدت زرقة حتى
ذهب البياض الذى فيه من الدهمة وهى السواد والاشهب اى الفرس الذى
غلب بياضه على سواده من الشبهة وهى البياض الذى غلب على السواد

قابرز وعيده في معرض الوعد واره بالطف وجه ان من كان على صفته
 في السلطان وبسطة اليد فجديران يصفد لان يصفد ثم قال الحجاج
 ان المراد بالادهم هو الحديد فقال القبعثرى لان يكون حديدا خير
 من ان يكون بليداً فصرف الحديد ايضا عن مراده وفي الموضعين عدل
 في الجواب عن موجب الخطاب ومقتضاه (وتفصيل المثال الثاني ان معاذ بن
 جبل وثعلبة بن غنم رضى الله عنهما قالوا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو
 دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلى ويستوى ثم لايزال ينقص حتى
 يكون كابد لا يكون على حالة واحدة فنزلت يسألونك عن الالهة قل
 هي مواقيت للناس والحج (الالهة جمع هلاك وهو اذا كان ليلة اوليتين
 وقيل هو هلال الى ثلث ثم يسمى قمرًا وقيل يسمى هلالا حتى يهر
 ضومه سواد الليل وذلك لا يكون الا في الليلة السابعة وقال الاصمعي يسمى
 هلالا حتى تحجر وتحجره ان يستدير بنخطة دقيقة وانما سمي به لان
 النال يرفعون اصواتهم عند رؤيته ومنه اهل بالحج اذا رفع الصوت
 بالتلبية ومنه استهلال الصبي (والمواقيت جمع ميقات وهو ما يوقت به الشيء
 كما ان المقدار ما يقدر به الشيء وقد شاع في معنى المعلم وكذلك قال
 صاحب الكشف في تفسيرها مواقيت معالم وقال في موضع آخر والميقات
 ما وقت به الشيء اى حد ومنه مواقيت الاحرام وهي الحدود التي
 لا يتجاوزها من يريد دخول مكة الا محرما انتهى كلامه (ولا يذهب عليك
 ان المعنى المذكور للميقات يتنظم المعنيين الذين ذكرهما الجوهرى حيث
 قال في الصحاح والميقات الوقت المضروب للفعل والموضع بطريق الاشتراك
 المعنوى لا بطريق الاشتراك اللفظي المفهوم من كلام الجوهرى) وبما قررناه
 تبين ان من قال [١] في تفسير الآية المذكورة والمواقيت جمع ميقات

[١] قائله الراغب وقيل الفاضى (منه)

من الوقت لم يصب (واراد بقوله للناس ما يتعلق به من امور المعاملات ومصالحهم وبالرجح ما يتعلق به من فرائض العبادات ولكن خص بالذكر اعظمها اثرا فان الحج يراعى في ادائه وقضائه الوقت المعلوم بخلاف سائر العبادات التي لا يعتبر في قضائها وقت معين * كان السؤال عن السبب العادى في اختلاف القمر في زيادة النور ونقصانه * واجيب ببيان الحكمة في هذا الاختلاف للتنبيه على ان المناسب لحال السائل ان يسأل عن ذلك لاعتن السبب العادى لانه ليس مما يطلع عليه بسهولة لابتناؤه على معرفة مسائل من دقائق علم الحكمة [١] (وانما قلنا كان السؤال عن السبب العادى لان السائل من كبار الصحابة رضى الله عنهم وعلمائهم فلا يناسبه القول بتأثير غير الله في الكائنات (ومن هنا تبين ان من قال في شرح المفتاح ان المص حمله على انهم سألوا عن السبب الفاعلى للتشكلات النورية في الهلال كما اخطأ في الاسناد حيث كان كلام المص خلواً عن تعيين ان السؤال عن السبب الفاعلى لم يصب في المسند (فان قلت كان السؤال عن حال الهلال لاعتن الاهلة فلم يقل يسألونك عن الاهلة (قلت لما كان السؤال عن الاحوال المختلفة لاعتن الحالة المستمرة وكان يطلق عليه اسم الهلال عند كل حال من تلك الاحوال حقيقة او مجازا باعتبار ما كان او مايؤول اليه جئ بلفظ الجمع تنبيها على ذلك اى على ان السؤال كان عن الاحوال المختلفة لاعتن الحالة المستمرة (ثم ان تفسير الآية المذكورة على وجه يكون من قبيل الاسلوب الحكيم المذكور على اختيار صاحب المفتاح وبه اخذ القاشانى حيث قال في تفسير قوله تعالى قل هي مواقيت جواب بحمل السؤال على خلاف الظاهر وهو باب من ابواب علم المعانى معتبر وموعظة فيها تذكرو ومختار صاحب الكشف وبه اخذ القاضى ان السؤال

عن الحكمة في نقصان الالهة وتامها فعلى هذا لاعدول في الجواب
 عن الظاهر فلا يكون من الاسلوب المذكور (والمتبادر من قول السائل
 مبال الهال انما هو الاول فتأمل) ولا يذهب عليك ان في كل واحد
 من المدلين تالقي الخطاب بغير ما يترقب وفي الثاني منهما خاصة تالقي السائل
 بغير ما يتطلب فلا وجه لما فعله صاحب المفتاح من تخصيص الثاني بالثاني
 حيث قال وهو يعني الاسلوب الحكيم تالقي الخطاب بغير ما يترقب كما قال :
 انت تشكى عندى من اولة القرى * وقد رأت الضيفان يخون منزلى *
 فقلت كأتى ماسمعت كلامها * هم الضيف جدى فى قراهم وعجلى *
 او السائل بغير ما يتطلب كما قال الله تعالى يسألونك عن الالهة قل هى مواقيت
 للناس والحج (ومن قيل الثانى ماروى البخارى فى صحيحه باسناده الى سالم
 عن عبد الله سأل رسول الله عليه الصلاة والسلام ما يلبس المحرم من اثياب
 قال لا يلبس القميص ولا السراويلات ولا البرنس ولا ثوباً مسه زعفران
 ولا ورس فان السؤال كان عما يجوز لبسه للمحرم وفى الجواب عنه
 بتعداده زيادة اطناب ليس فيه كثير فائدة فعدل فى الجواب الى بيان
 ما لا يجوز لبسه له وهو اشياء معدودة فلم منه ما يجوز لبسه له على وجه
 اجمالى يعنى عن التفصيل ويربو عليه لانه يفيد بطريق البرهان فهو
 من الاجاز البليغ (ومنه ايضاً ما فى حديث ابى ذر رضى الله عنه حيث قال
 قلت يا رسول الله ما آنية الحوض قال والذى نفسى بيده لا آنية اكثر
 من عدد نجوم السماء فان سؤاله رضى الله عنه كان عن ماهية الآنية ولا فائدة
 فى علمها انما الفائدة فى علم كثرتها اذ بها يندفع محذور المزاحمة فاجيب
 ببيانها (ومن امثله قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من
 خير فلول الدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل (وذلك انهم
 سألوا عن المتفق فاجيبوا ببيان المصارف (ومن قال [١] سألوا عن بيان ما ينفقون

لم يصب لأن المسؤل عنه نفس المنفق لأبيانه نعم هو ايضاً يصالح متعلقا
للسؤال لكن للسؤال بمعنى الالتماس وهو يتعدى بنفسه لايمن (ونكتة
العدول في الجواب عن موجب السؤال التنبية على ان الالم للسائل
من بيان النفقة والمصرف بيان المصرف فكان حقه ان يسأل عنه
لا عنها اذا لفق لا يعتد بها الا ان يقع موقعها كما قال الشاعر
ان الصنعة لا تكون صنعة حتى يصاب بها طريق المصنع

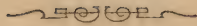
(واقول المراد من الخير المال الحلال ففيه اشارة الى ان الحرام لا يصلح
الانفاق ولا يترتب عليه الثواب بل يترتب عليه العقاب وان كان فيه منفعة
لغير المستحق للانفاق) قال الامام الراغب في تفسيره وقوله من خير اى
من مال فسمى المال خيراً هنا تنبيها على ان الذى يجوز افاقه هو الحلال
الذى يتساوله الخير كما قال ان ترك خيراً يعنى فى آية الوصية وهى قوله
تعالى • كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين
والاقربين بالمعروف • (ومن فسر الخير ههنا بالمال مطلقاً او بالمال الكثير
فقد اخل بنكتة التنبية على ان الوصية المشروعة فى المال الطيب دون الخبيث
والمغصوب فان ذلك يجب رده الى اربابه ويأثم متى اوصى به (فان قلت
ليس وصف الكثرة لابد من اعتباره على ما دل عليه ما روى عن على
رضى الله عنه ان مولى له اراد ان يوصى وله سبع مائة فنعه وقال
قال الله تعالى ان ترك خيراً والخير المال الكثير وما روى عن عائشة
رضى الله عنها ان رجلاً اراد الوصية وله عيال واربع مائة دينار فقالت
ما رى فيه فضلاً (قلت نعم وقد دل عليه تنوين خيراً فانه للتعظيم فلا ي
باعث فيما روى عنهما يصرف الخير عن وصف الطيب الى وصف الكثرة
وفى التقييد بقوله بالمعروف نوع تأييد للتكثير المذكور فى الدلالة على
ما ذكر فتدبر •) وانرجع الى ما كنا فيه فقول لا يذهب عليك انه باعتبار

تلك الإشارة تضمن الكلام المذكور الجواب عن المسؤول عنه (لا يقال
 فتح لاعدول عن موجب السؤال في الجواب فلا يكون من هذا الباب
) لانا نقول موجب السؤال ان يكون بناء الجواب على بيان المسؤول عنه
 فيكون ذلك البيان صريحا وبيان غيره مما يناسب ان قصد [١] يكون ضمنا
 (ولما كان الحال في الجواب المذكور على عكس هذا تحقق العدول عن
 موجب السؤال نعم ليس فيه تنزيل سؤال السائل منزلة سؤال غير سؤاله
 كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال ينزل سؤال السائل منزلة سؤال
 غير سؤاله لتوخي التنبيه له بالطف وجه على تمديه عن موضع سؤال
 هو البق بحاله ان يسأل عنه او اهم له اذا تأمل فان ذلك في النوع
 الآخر من العدول وهو بان يسكت الحبيب عن بيان المسؤول عنه
 بالكيفية ويأتى بدله بيان غيره كافي المثال السابق والنكتة المذكورة مشتركة
 بين نوعي العدول روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه جاء عمرو بن
 الجحوح وهو شيخهم وله مال عظيم فاراد ان ينفق فقال ماذا تنفق
 من اموالنا واين نضعها فنزلت الآية وهذا السبب في نزول الآية
 المذكورة المذكور في عامة التفاسير فماسبق الى فهم صاحب المفتاح من
 وهم التعدى من تعدى الوهم (ومما يشبه هذا الاسلوب اى الاسلوب
 الحكيم وليس منه حمل لفظ وقع في كلام مخاطب على خلاف مراده
 من المعانى يحتملها ذلك اللفظ كما اخبر عنه الشاعر بقوله

قلت ثقلت اذا تيت مراراً قال ثقلت كاهلى بالايادى

وذلك انه اراد بلفظ ثقلت معنى حملتك المؤنة والابرار بالاتيان مرة
 بعد اخرى وقد حملة على تثقيل عاتقه بالمتن والنعم (وبعده . قلت طولت
 قال لابل تطولت وابرمت قال حبيل ودادى . وهو ايضا من قبيل

ما تقدم حيث اراد بلفظ ابرمت معنى املت وقد حمله على معنى الاحكام
 (قوله طولت اى طولات الاقامة والاتيان والتطول التفضل والاحسان
) اما اشتباهه ما ذكره بالاسلوب الحكيم فلانه لا فرق بينه وبين حمل
 القبح على لفظى الادهم والحديد المذكورين فى كلام الحجاج على خلاف
 مراده (واما انه ليس منه فلفقد ما هو المعتبر فى الاسلوب الحكيم من
 تالى مخاطب بغير ما يترقب فان الصارف لفظ ثقلت عن مراد القائل
 لم يصرفه الى معنى لا يترقب بل صرفه الى معنى يتقرب فى امثال ذلك
 المقام كما لا يخفى على ذوى الافهام . ولذلك اى ولعدم خروج الكلام
 عن مقتضى ظاهر الحال لم يعد مثل ذلك الحمل من لطائف
 المعانى كما عد ما فى الاسلوب منها بل عد
 من المحسنات البديعية



الرسالة الرابعة والعشرون

﴿ في استحسان الاستئجار على تعليم القرآن من فوائد لامام ﴾
﴿ الهمام مولانا كمال پاشا زاده ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعض مشايخنا استحسنوا الاستئجار على تعليم القرآن اليوم لظهور
التواني في الامور الدينية في الامتناع تضييع حفظ القرآن وعليه الفتوى
قال الفقيه ابوالميث في النوازل وبه نأخذ وفي تمة الفتاوى والاستئجار
لتعليم الفقه لا يجوز كالاستئجار لتعليم القرآن وذكر شمس الائمة السرخسي
في المبسوط ان مشايخ بلخ اختاروا قول اهل المدينة في جواز استئجار
المعلم على تعليم القرآن فنحن ايضا نفق بالجواز الى هنا كلامه وفي الخاتمة
نقلنا عن الامام المذكور وانا افق بجواز الاستئجار ووجوب المسمى
واجمعوا على ان الاستئجار لتعليم الفقه باطل اراد اجماع الفريقين
المذكورين قبل هذا حيث قال وان استأجر رجلا ليعلم القرآن
لا تصح الاجرة عند المتقدمين ولا اجر له بين لذلك وقتنا اولم يبين
ومشايخ بلخ جوزوا هذه الاجارة لاجماع ائمتنا دل على ذلك ما
في المحيط البرهاني من قوله وذكر الشيخ الامام ابوبكر محمد بن الفضل
البخاري كان المتأخرون من اصحابنا يجوزون ذلك وكذا جوزوا

الاستئجار على تعاليم الفقه ايضا في الحانية وفي زماننا انقطعت عطياتهم
 وانتقصت رغائب الناس في امور الآخرة فلواشتغلوا بالتعليم مع الحاجة
 الى مصالح المعاش لاختل معاشهم فقلنا بصحة الاجارة ووجوب الاجرة
 للمعلم بحيث لو امتنع الوالد عن اعطاء الاجر حبس فيه وان لم يكن
 بينهما شرط يؤمر بتطبيب قلب المعلم وارضائه وهذا بخلاف المؤذن
 والامام لان ذلك لا يشغل المؤذن والامام عن امور المعاش وفي المحيط
 البرهاني ومشايخ باخ جوزوا الاستئجار على تعليم القرآن اذا ضرب
 لذلك مدة واقتوا بوجوب المسمى - وعند عدم الاستئجار اصلا او عند
 الاستئجار بدون ذكر المدة افتوا بوجوب اجر المثل وهذا يخالف الفرق
 المنقول آنفا من الحانية وما في الخلاصة من انه نقل عن ركن الاسلام
 ابي الفضل الكرماني انه كان يكتب على الفتوى پدر صبي معلم را
 خشنود كند قال رحمه الله واستادنا الشيخ الامام
 ظهير الدين هكذا كان يكتب

الرسالة الخامسة والعشرون

﴿ في تعدد الجوامع وما هو الحق فيها وهي من المسائل المهمة ﴾
﴿ مما املاؤه الفاضل المزبور ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

قال في الحصر ولا يجوز بموضعين عند الامام وعند يعقوب يجوز بموضعين منه فقط ثم شرط ان يكون فيها نهر كبير فاصل وجوزها محمد في مواضع منه وعلى هذا مشى في الكنز وزاد الزيلعي كثيرة وهذه الزيادة باطلة اتى بها من عنده لا وجود لها في الرواية بل كل من قال مواضع او جوامع كافي النظم اراد ثلاثة وكل من قال موضعين او اكثر اراد ثلاثة فقط (بيان الاول انه قال في الذخيرة ولا بأس بصلوة الجمعة في موضعين وثلاثة عند محمد واجاز ابو يوسف في موضعين دون ثلاثة اذا كان المصر له جانبان وقال في المحيط ولا بأس بصلوة الجمعة في موضعين وثلاثة في مصر واحد عند محمد دفعا للخرج والمشقة عن الناس اذا كان البدة كبيرة فانه يشق على اهل كل جانب المصير الى جانب آخر وصار كصلوة العيد يجوز في موضعين وعند ابى يوسف لا يجوز في موضعين الا اذا كان مصر له جانبان بينهما نهر فيصير في حكم مصرين كبغداد (وبيان الثاني انه قال في شرح الطحاوي وذكر الكرخي في مختصره عند محمد

يجوز اقامة الجمعة في موضعين واكثر ولفظ الكرخي الذي عبر عنه في شرح
الطحاوي ولا بأس لصلوة الجمعة في الموضع والموضعين والثالثة عند محمد
فظهر ان مراده باكثر ثلثة (وقطع التقديرى الاحتمالات فقال في التقريب
وقال محمد يجوز في موضعين وثلثة استحسانا ولا يجوز فيما زاد للاكتفاء
بالصلوة في طرفي المصر ووسطه وقال في شرح الكرخي واما محمد فقال
ان المصر اذا عظم وبعد اطرافه وشق على اهله المسير من طرف الى طرف
آخر جوزها في ثلثة مواضع للحاجة الى ذلك وما زاد على ذلك
لا حاجة اليه انتهى (وهذا تبين ان قوله في مجمع البحرين واجازه
مطلقا وقوله في الدرر واطاق خلاف الرواية عن محمد (ثم اختلف
في الصحيح فاختار الطحاوي قول ابي يوسف وصححه في البدائع
واختار جماعة قول محمد وقالوا على قول ابي يوسف الاول ان الجمعة
الصحيحة هي السابقة فعلى هذا قالوا يتعين ان يصلى بعد الجمعة
اربعا ينوي آخر ظهر ادركت وقته ولم يصل بعد
ويقرأ في جميعها لاحتمال النقلة



الرسالة السادسة والعشرون

﴿ في تحقيق ان الاختلاف بين الائمة وبين ائمتنا الثلاثة من ﴾
﴿ ايثنى نشأ مما املاه الفاضل الشهير ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الاصل في الاختلاف ان يكون عن حجة وبرهان وقد يكون عن اختلاف
عصرو زمان كالاختلاف بين ابى حنيفة وصاحبيه في هذه المسئلة
(وهي من اخرج زكوة فطرة من الزبيب يخرج منوين كالخطبة
عنده لان سعرهما كان في زمانه موافقا وقال يخرج من الزبيب اربعة
امناء كالتمر والشعير لان سعرهما كان في زمانهما موافقا
وفي هذه المسئلة (وهي من حلف ان لا يأكل رأساً فاكل رأس البقر يحنث
كرأس الغنم عنده لانه كان يشوى في زمانه الرأسان جميعا وقال لا يحنث
مالم يأكل رأس الغنم لانه كان لا يشوى في زمانهما الارأس الغنم
وفي هذه المسئلة (وهي ابس السواد يكره عنده لانهم كانوا لا يلبسون ذلك
في زمانه ويعدونه عيباً فاجاب بما شهد في زمانه وقال انه يجوز ان في زمانهما
كانوا يلبسون السواد ويفتخرون به (وكأن هذا وجه الخلاف في هذه المسئلة
(وهي من غصب ثوباً فضبغه اسود فهو نقصان عنده وعندهما زيادة
هذا على تخرج بعض المشايخ على ما ذكر في الهداية وشروحه

وفي هذه المسئلة (وهي للقاضي ان يقضى بظاهر العدالة قبل ان يسأل
عن حال الشهود اذا لم يطعن فيهم الخصم والمشهد به حق يثبت مع الشهات
وقالا ليس له ان يقضى وهذا ايضا على تخرج بعض المشايخ قال الصدر
الشهيد في كتاب النزكية واختلف المشايخ فيه منهم من قال بان هذا
اختلاف عصر وزمان لاختلاف حجة وبرهان لان ابا حنيفة انما قال
ذلك في اهل زمانه لان تعديل اهل زمانه يثبت من جهة النبي
عليه السلام لانه كان في القرن الثالث وقداثي النبي عليه السلام على القرن
الثالث بالخيرية حيث قال خير القرون الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب وعتى يثبت تعديل اهل زمانه من جهته
عليه السلام استغنى القاضي عن تعديل المزكي وهما انما قال ذلك في اهل زمانهما
لان تعديل اهل زمانهما لم يثبت من جهته عليه السلام فاحتاج القاضي
الى تعديل المزكي الا ان هذا غير سديد (والاعتراض عليه ان في زمن
ابي حنيفة انما كان للقاضي ان يقضى بظاهر العدالة ما لم يطعن الخصم فيهم
فاذا طعن لم يكن له ان يقضى وكذا ما كان له ان يقضى وان لم يطعن
الخصم فيهم فيما لا يثبت مع الشهات وهو الحدود والقصاص ولو كان المعنى
هذا فاذا عدلهم النبي عليه السلام كان له ان يقضى وان طعن الخصم
فيما لا يثبت مع الشهات (ومنهم من قال بل هذا اختلاف حجة وبرهان
وهو الصحيح هما يقولان ان العدالة ثابتة باستصحاب الحال والثابت
باستصحاب الحال يصاح حجة لبقاء ما كان ثابتا ولا يصلح لاثبات ما لم يكن
ثابتا كالملاك الثابت بظاهر اليد فانه يصاح للدفع لبقاء ما كان ثابتا
ولا يصاح لاثبات ما لم يكن وهو الاخذ بالشفعة والحق لم يكن ثابتا
على المشهود عليه قبل الشهادة فلا يثبت بالعدالة الثابتة باستصحاب الحال
وابو حنيفة احتج بما روى محمد في ادب القاضي عن عمر بن الخطاب

رضى الله عنه انه قال المسلمون عدول بعضهم على بعض الا محدودا
 في قذف فهذا القول نقل عنه ولم ينقل عن غيره خلاف ذلك فحل
 محل الاجماع الى هنا كلامه (وفيه ان لاحتجاج بما روى مخصوص بما اذا
 كان الشهود مسلمين والمسئلة على اطلاقها تنتظم فيها الشهود من اهل
 الذمة قال الاتقاني في غاية البيان نقلا عن شرح الاقطع ووجه قول ابى حنيفة
 ان النبي عليه السلام قبل شهادة الاعرابى على رؤية الهلال ولم يسأل
 عن عداله في الباطن حيث اظهر الاسلام ولان الظاهر هو العدالة
 في المسلمين قل عمر رضى الله عنه المسلمون عدول بعضهم على بعض
 الا محدودا في قذف ويكتفى بالظاهر لتعذر الوصول الى القطع لان قبول
 قول المزكى ايضا عمل بالظاهر بخلاف ما اذا طعن المشهود عليه حيث
 يسأل عن الشهود لانه يقابل الظاهر لان الشاهد المسلم لا يكذب ظاهرا
 فكذلك الخصم مسلم لا يكذب في طعنه ظاهرا فوجب السؤال طالبا لترجيح
 احد الظاهرين على الآخر انتهى (وفي تقريره اعتبار قيد آخر وهو
 ان يكون الخصم مسلماً فزاد في الطنبور نعمة اخرى
 وكالاختلاف بين الثلاثة وزفر في هذه المسئلة وهى من رأى من صحن الدار فلا
 خيار له عندهم وان لم يشاهد بيوتها وعند زفر لا بد من دخول
 داخل البيوت قال في الحقائق والاصح ان جواب الكتاب على وفاق
 عادتهم في الابنية فان دورهم لم تكن متفاوتة يومئذ
 فاما اليوم فلا بد من الدخول في الدار

الرسالة السابعة والعشرون

❖ في الفرق بين من التبعية ومن التبعية ❖

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله . والصلوة على نبيه . (اعلم ان البعزية المعتبرة في من التبعية هي البعزية في الاجزاء لا البعزية في الافراد على خلاف التنكير الذي يكون للتبعيض على زعم الفاضل الشريف فان المعتبر فيه هي البعزية في الافراد لا البعزية في الاجزاء وبه يفارق من التبعية من البيانة على ما صرح به الرضى حيث قال في شرح الكافية وتعريفها اى من البيانة بان يكون قبل من او بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بمن تفسيراً له ويقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلاً للرجس انه الاوثان وللعشرين انها الدراهم وللضمير في قولك عز من قائل انه القائل بخلاف التبعية فان المجرور بها لا يطاق على ما هو مذكور بعدها او قبلها لان ذلك المذكور بعض المجرور واسم الكل لا يقع على البعض فاذا قلت عشرون من الدراهم فان اشرت بالدراهم الى دراهم معينة اكثر من عشرين فمن مبعضة لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهي مينة لصحة اطلاق المجرور الى العشرين) الى هنا كلامه (واما ان المعتبر في التنكير للتبعيض هو البعزية في الافراد على خلاف

ما في من التبعية فقد صرح به افاضل الشريف في الحواشي التي
علقها على شرح التاخير ونبي عليه الرد على الشارح في وكثليل
المدة في قوله تع سبحان الذي اسرى بعينه ليلا ذكر ليلا مع ان
الاسراء لا يكون الا بالليل للدلالة على تقليل المدة وانه اسرى في بعض
الليل حيث قال الدلالة على البعوضة مذكورة في الكشف (واعترض
عليه بان البعوضة المستفاد من التنكير هي البعوضة في الافراد لا البعوضة
في الاجزاء فكيف يستفاد من قوله ليلاً ان الاسراء كان في بعض من
اجزاء ليلة فالصواب ان تنكيره لدفع توهم كون الاسراء في ايام او
لافادة تعظيمه) وانما قلنا في زعمه لانه خالف فيه الشيخ عبدالقاهر فانه
قال في دلائل الاعجاز ان التنكير في حيوة في قوله تع ولكم في القصص
حيوة للدلالة على ان تلك الحيوة بعض حيوة المهموم بقتله والعلامة
الزخشرى فانه صرح في مواضع من الكشف بانه قد يقصد بالتنكير
الدلالة على البعوضة في الاجزاء منها ما ذكره في قوله تع سبحان الذي
اسرى بعينه ليلاً (ومنها ما ذكره في تلك السورة ايضا حيث قال فان
قلت هلا عرف الزبور كما عرف في قوله ولقد كتبنا في الزبور قلت يحوز
ان يكون الزبور وزبوراً كالعباس وعباس والفضل وفضل وان يريد
واآتينا داود بعض الزبور وهي الكتب وان يريد ما ذكر فيه رسول الله
صلى الله عليه وسلم من الزبور فسمى ذلك زبوراً لانه بعض الزبور كما
سمى بعض القرآن قرآناً) ومنها ما ذكره في سورة الحجرات وتنكير
القوم والنساء يحتمل معنيين ان يراد لا يسجر بعض المؤمنين والمؤمنات
من بعض وان يقصد افادة الشيوع وان يصير كل جماعة منهم منية عن
السخرية وخالف المعقول ايضا لان معنى التنكير في الاصل التقليل
واستعماله في التبعية باعتبار تضمنه التقليل ولا اختصاص لهذا الاعتبار

باحد وجهي البعضية (ثم اعلم ان البعضية التي تدل عاها من التبعية
 هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي تتظم ما في ضمن الكلية
 يرشدك الى هذا انه قال صاحب الكشف في تفسير قوله تع ومما رزقناهم
 ينفقون وادخل من التبعية صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير
 المنهى عنه ولم ينكر عليه احد من الناظرين فيه ومبنى ما ذكره على ان
 مدلول من التبعية هو البعضية المجردة عن الكلية وايضا يرشد اليه
 زيادة من التبعية في قوله تع وآمنوا يغفر لكم من ذنوبكم فانه لو كانت
 دلالتها على مطلق البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية لضاع تلك الزيادة
 وفات الدلالة على ان المغفور بالايمان بعض الذنوب لاكله قال الامام
 البضاوي في تفسيره بعض ذنوبكم وهو ما يكون عن خالص حق الله تع
 فان المظالم لا تغفر بالايمان بل نقول لو كان مدلول من المذكورة البعضية
 الشاملة لما في ضمن الكلية المجتمعة معها لما تحقق الفرق بينها وبين
 من البيان من جهة الحكم ولما يتسر تمشية الخلاف بين الامام وصاحبيه
 فيما اذا قال طلق نفسك من ثلث مائت بناء على ان من التبعض عنده
 والبيان عندهما قال في الهداية وان قال لها طلق نفسك من ثلث مائت
 فلها ان تطلق نفسها واحدة وثلثين ولا تطلق ثلثا عند ابي حنيفة وقالوا
 تطلق ثلثا ان شاءت لان كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة من قد تستعمل
 للتمييز فيحمل على تمييز الجنس ولا ابي حنيفة ان كلمة من حقيقة في التبعض
 وما للتعميم فيعمل بهما انتهى ولا خفاء في ان بناء الجواب المذكور على
 كون من التبعض انما يصح اذا كان مدلولها البعضية المجردة عن الكلية
 المنافية ويعجبا لصاحب التوضيح في تقرير الخلافية المذكورة حيث
 استدل على اولوية التبعض بتيقنه قالوا التبعض متيقن لان من اذا كان
 للتبعض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة و

لم يدران البعض المراد قطعاً على تقرير البيان البعض العام لما في ضمن
الكل لا البعض المجرد المراد ههنا فبالتعليّل على الوجه المذكور لا يتم
التقريب بل لا انطباق بين التعليّل والمعلل فتأمل ولقد اصاب الفاضل
الفتاراني حيث قال فيما علقه على التلويح مستدلاً على ان البعضية اتى
تدل عاينها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي هي اعم
من ان تكون في ضمن الكل او بدونه لاتفاق النحاة على ذلك حيث
احتجوا الى التوفيق بين قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تع ان الله
يغفر الذنوب جميعا بان قالوا لا يبعد ان يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها
لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب الجميع لهذه
الامة ولم يذهب احد الى ان التبعض لاينا في الكلية ولم يصب الشريف
الفاضل في رده عليه قائلاً وفيه بحث اذ الفاضل الرضى صرح بعدم
المنافاة بينهما حيث قال ولو كان ايضاً خطاباً الى امة واحدة فغفر ان
بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها بل عدم غفران بعضها يناقض
غفران كلها لان قول الرضى غير مرضى لما عرفت ان مدلول من
البعضية المجردة المنافية للكلية في قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم دلالة
على عدم غفران بعض الذنوب وتصريحه بعدم المنافاة بينهما لا يقدح
الاحتجاج باتفاق السلف الثابت باظهارهم الاحتياج الى التوفيق
المذكور ثم ان في تحريره قصورا فان عبارة ايضاً في قوله ولو كان ايضاً
خطاباً الى امة واحدة لم تصب محزها وكان حق التعبير ان يقال وعلى
تقدير ان يكون الخطاب الى امة واحدة الخ وكذا لم يصب صاحب المقاليد
في رد مانقاة ابن الحاجب حيث قال وحجة ابى الحسن انه قد جاء ان الله
يغفر الذنوب جميعا فلو لم يحمل قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم على الزيادة
لحمل على التبعض فيلزم التناقض كذا قاله ابن الحاجب وهي غير سديد

لان الموجبة الجزئية من لوازم الموجبة الكلية ولان تناقض بين اللازم
والملزوم لان مبناء ايضا الفول عن ان مدلول من التبعية هي البعية
المجردة عن الكلية المنافية لها لا الشاملة لما في ضمنها (واعلم ان الاخبار
عن مغفرة بعض الذنوب ورد في القرآن في مواضع (منها قوله تع في
سورة ابراهيم يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم (ومنها قوله تع في سورة
الحقاف يا قومنا احيوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم (ومنها
قوله تع في سورة نوح عليه السلام يا قوم اني لكم نذير مبين ان اعبدوا الله
واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم (وما ورد في قوم نوح عليه السلام
انما هو هذا (واما ما ذكر في سورة الحقاف فقد ورد في الجن (وما
ذكر في سورة ابراهيم فقد ورد في قوم نوح عليه السلام وعاد وثمود
على ما فصح عنه سباق القول المذكور (واذا وقفت على هذا فقد
عرفت ان قول التحوين خطاب البعض لقوم نوح عليه السلام وخطاب
الجميع لهذه الامة مما لا وجه له لان مبناء على ان لا يكون خطاب البعض
وارداً لقوم آخر ولا صحة لذلك المبني على ما وقفت عليه (والعجب
ان الامام البيضاوي مع تصريحه في سورة ابراهيم وتفسير سورة
الحقاف بان المظالم لا يجيها الاسلام والمغفور به انما هو ما بينه تع وما بين
عباده من الذنوب ولذلك جيء باداة التبعية كيف قال في تفسير سورة
نوح عليه السلام بعض ذنوبكم وهو ما سبق فان الاسلام يجبه فلا
يؤخذكم به في الآخرة حيث اخذ ما يجبه الاسلام عاماً لنوع الذنوب
فاضطر في توجيه البعض الى ان اعتباره بالنسبة الى جميع ما كان قبل
الاسلام وبعده من جنس الذنب وقيل جيء بمن في خطاب الكفرة دون
المؤمنين في جميع القرآن تفرقة بين الخطاب (وقال البيضاوي في تفسير
سورة ابراهيم (ولعل المعنى فيه ان المغفرة حيث جاءت في خطاب

الكفار مرتبة على الايمان وحيث جاءت في خطاب المؤمنين مشفوعة بالطاعة والتجنب عن المعاصي ونحو ذلك فيتناول الخروج عن المظالم (ولا يخفى عليك ان التفرقة المذكورة انما تتم ان لو لم يحى الخطاب على الكفرة على العموم) وقد جاء كذلك كما في قوله تع في سورة الانفال قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف (وقال الكلبي كتب وحشي قاتل حمزة واصحابه رضى الله عنهم من مكة انا ندمنا وقد سمعناك تقراء والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر الايات وقد فعلنا كل ذلك فنزلت الا من تاب وآمن وعمل صالحاً فبعت اليهم فقالوا لا نأمن ان لانعمل صالحاً وفي رواية فقال الوحشي هذا شرط شديد لعلي لا اقدر عليه فنزلت ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقالوا نخاف ان لا نكون من اهل المشية فنزلت ان الله يغفر الذنوب جميعاً فاقبلوا مسلمين (وقال الامام البيضاوي وتقييده باتوبة خلاف الظاهر ويدل على اطلاقه فيما عدا الشرك قوله تع ان الله لا يغفر ان يشرك به والتعليل بقوله انه هو الغفور الرحيم على المبالغة

الرسالة الثامنة والعشرون

﴿ فيما يتعلق بلفظ الزنديق ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ولى التوفيق . والصلوة على النبي الشفيق . محمد الهادى الى
طريق التحقيق . وعلى آله وصحبه حماة الدين الوثيق . وبعده فهذه
رسالة معمولة فى تصحيح لفظ الزنديق . وتوضيح معناه الدقيق .
وترجيح حكمه الحقيق بالقبول . المطابق للقواعد والموافق للاصول .
(فنقول لفظ الزنديق فارسى معرب على ما نص عليه ائمة اللغة اصله
زنده او زندى على اختلاف القولين والراجح هو الاول على ما حققناه
فى رسالتنا المعمولة فى تحقيق التعريب وعلى الوجهين نسبتة الى زنده
(واما ما نقله الامام المطرزي فى المغرب عن ابن دريد من ان اصله زنده
اى يقول بدوام بقاء الدهر فبناه على عدم الفرق بين الزنديق والدهرى
على ما فصح عنه بقوله قبيل هذا المنقول وعن ثعلب ليس زنديق ولا
فرزين من كلام العرب قال ومعناه على ما يقول العامة ملحد ودهرى
انتهى وستقف باذن الله تعالى على الفرق بين هذه الثلث (واما الذى
ذهب اليه صاحب القاموس من انه معرب زن دين فلا وجه له كما لا يخفى
وزند اسم كتاب اظهره مزدك رئيس الفرقة المزدكية من الفرق

الثنوية في زمن كسرى قباد فنسب اليه اصحابه وهم الزنادقة وقتله كسرى
 انوشروان والمزدكية غير المانوية اصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر
 في زمن شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرم بن شابور بعد مبعث
 عيسى عليه السلام صرح بهذا كله الآمدي في ابيكار الافكار (والامام
 الرازي لم يصب في عدم الفرق بين المانوية والمزدكية حيث قال في تفسيره
 الكبير الموسوم بمفاتيح العلوم الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية
 يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر ايام قباد وزعم ان الاموال
 والحرم مشتركة واظهر كتاباً سماه زنداً وهو كتاب المجوس الذي جاء
 به زردشت الذي يزعمون انه نبي فنسب اصحاب مزدك الى زندا وعرب
 الكلمة فقليل زنديق الى هنا كلامه ثم انه لم يصب في قوله وهو كتاب
 المجوس لانه فرق بينهما على ما ستقف عليه باذن الله تعالى ثم ان المجوس
 غير الثنوية وان شاركهم في الشرك (قال الآمدي في ابيكار الافكار اما
 الثنوية فهم فرق خمس الفرقة الاولى المانوية الفرقة الثانية المزدكية
 الفرقة الثالثة الصابئة الفرقة الرابعة المرقونية الفرقة الخامسة الكينوية
 واما المجوس فقد اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة كذهب
 الثنوية وقد اختلفوا واتفقوا فرقا اربعة الفرقة الاولى الكيوية مرتبة
 الفرقة الثانية الزردانية الفرقة الثالثة المسيحية الفرقة الرابعة الزرداشية
 انتهى (وبهذا التفصيل تبين ان صاحب المواقف لم يصب في قوله
 واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة يعني مسئلة التوحيد الا الثنوية وكذا
 الشريف الفاضل لم يصب في قوله والمجوس منهم يعني من الثنوية ذهبوا
 الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهر من يعنون به الشيطان
 لما عرفت ان المجوس بفرقهم مغايرة لفرق الثنوية وان شاركهم
 في اصل الشرك ولما كان دين الزنادقة خارجاً عن الاديان السماوية كلها

وما في كتابهم من اباحة الاموال والنساء والحكم باشرار الناس فيها
كاشرا لهم في الماء والكلاء مخالفا لما في الكتب الالهية كلها سمي العرب
زنديقا ونسبه الى كتابهم كل من خرج عن الاديان السماوية بالانكار
لواحد او اكثر من اصول الدين التي اتفق عليها الاديان السماوية كلها
سواء كان ما انكره وجود الباري فيوافق الدهري ولهذا لم يفرق ثعلب
بينه وبين الدهري في اطلاق العامة على ماسبق بيانه او وحدته ولهذا
قال الجوهرى في الصحاح الزنديق من التثوية او علمه وحكمته كافي قول
ابن الراوندى

كم عاقل عاقل اعيت مذاهبه وجاهل جاهل تلقاه مرزوقا
هذا الذى ترك الاوهام حائرة . وصير العالم النحرير زنديقا . يعنى
لو كان للعالم صانعا حكما لما كان العاقل ردى الحال . والجاهل رنخى
البال . (واما ابطال الكفر واعلان الاسلام . فقصد لا يناسب
المقام . كما لا يخفى على ذوى الافهام . فالشارحان الفاضلان العلامة
الفتازانى والشريف الجرجاني لم يصيبا في اعتبار ابطان الكفر هنا على
ما صرح به في شرحهما للمفتاح حيث قالوا زنديقا اى مبطنا للكفر نافيا
للصانع الحكيم (وقال العلامة الشيرازى في شرحه لامبطا للكفر على
ما قيل لانه اصطلاح الفقهاء اللهم الا ان يقال يجوز ان يكون الشاعر
قال على اصطلاحهم لكنه لا يناسب المقام بل قائلا بالنور والظلمة
ولهذا قال في الصحاح والزنديق من التثوية وهو معرب والجمع الزنادقة
والهاء عوض من الياء المخدوفة واصله الزناديق وقد تزندق والاسم
الزندقة او نافيا للصانع الحكيم قائلا لو كان له وجود لما كان الامر كذا
وهذا النسب بالمقام من حيث العرف الى هنا كلامه ولقد اصاب فيما قاله
اولا وآخرآ الا انه لم يصب في قوله بل قائلا بالنور والظلمة ولهذا قال

في الصحاح لافي التعليل ولا في المعلن . كما لا يخفى على من تأمل . (وقد
 اصاح العلامة التفتازاني مافي التعبير عن هذا الوجه من الخلل حيث قال
 او قائلاً بالهين احدهما خالق الحيرات والثاني خالق الشرور والقبائح
 وزاد عليه الشريف الجرجاني في حاشية شرحه للمفتاح فنسب مثل
 هذه الامور الى خالق الشر وهو مذهب الجوس انتهى (وبالجملة الزنديق
 في لسان العرب يطلق على من ينفي الباري تع وعلى من ثبت الشريك له
 وعلى من ينكر حكمته غير مخصوص بالاول كما زعمه ثعلب ولا بالثاني كما
 هو الظاهر من كلام الجوهرى (والفرق بينه وبين المرتد انه قد لا يكون
 مرتداً كما اذا كان زنديقاً اصلياً غير منتقل عن دين الاسلام والمترد
 قد لا يكون زنديقاً كما اذا ارتد عن دين الاسلام وتدين بواحد من الاديان
 السماوية الباطلة وقد يجتمعان في مادة كما اذا كان مسلماً فترندق فالنسبة
 بينهما عموم وخصوص من وجه وهذا بحسب اللغة واما بحسب اصطلاح
 اهل الشرع فالفرق بينهما اظهر لانهم اعتبروا في الزنديق ان يكون
 مبطناً للكفر على ما نقلناه عن العلامة الشيرازي فيما سبق وسيأتى في كلام
 العلامة التفتازاني ايضاً ما يوافق ذلك القيد غير معتبر في مفهوم المرتد
 فاتسع دائرة الفرق فالنسبة بينهما على حالها وفي الزنديق قيد آخر
 اعتبره ايضاً اهل الشرع وبه ايضاً يفارق المرتد وهو ان يكون معترفاً
 بنبوة نبيها عليه الصلوة والسلام صرح به العلامة التفتازاني في شرحه
 للمقاصد حيث قال في تفصيل فرق الكفار قد ظهر ان الكافر اسم لمن
 لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره
 بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال بالهين
 او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالهية وان كان متديناً
 ببعض الاديان والكتب المنسوخة خص باسم المكتسبي كاليمودي

والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه خص باسم
الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل وان كان مع
اعترافه بنبوة النبي عليه السلام واطهاره عقايد الاسلام يبطن عقايد هي
كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زندياسم
كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تأويل كتاب مجوس الذي
جاء به زرادشت الحكيم الذي يزعمون انه نبهم (الى هنا كلامه الا ان
اهل الشرع انما اعتبر القيد المذكور في الزنديق الاسلامي لافي مطابق
الزنديق لانه قديكون من المشركين وقديكون من اهل الذمة على ما استقف
عليه باذن الله تع) فالعلامة المذكور لم يحسن في تفصيله الزنديق عن سائر
الفرق بوجه مخصوص ببعض اقسامه (ثم ان في قوله بالاتفاق اشارة
الى فرق آخر بينه وبين المرتد وهو ان الكفر الطاري المعبر في حد
المرتد لا يلزم ان يكون مجمعا عليه ولذلك ترى الاختلاف بين الائمة
في بعض المرتد بخلاف الكفر المضمحل المعبر في حد الزنديق ثم انه
بفرقه بين الدهري والمعطل قد رد على صاحب المواقف وذلك انه قال
في تفصيل الكفار الانسان اما معترف بنبوة محمد عليه السلام او لا والثاني
اما معترف بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم يعني المجوس
فانهم معترفون بالنبوة حيث زعموا ان زرادشت الحكيم نبي واما غير
معترف بها اصلا وهو اما معترف باقمار المختار وهم البراهمة او لا وهم
الدهرية وكان الشريف الجرجاني لم يبتنظن للرد المذكور حيث لم يتعرض
له في شرحه ثم ان صاحب المواقف لم يصب في زعمه ان فرق البراهمة عن
سائر الفرق بانكارهم النبوة على الاطلاق واعترافهم باقمار المختار
لان منهم من لا ينكر اصل النبوة على ما صرح به الامدي في ابكار
الافكار حيث قل وذهب البراهمة والصائبة والتناسخية الى امتناع

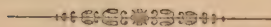
البعثة عقلا الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم عليه السلام دون غيره (ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم عليه السلام ومن الصابئة من اعترف برسالة هرمس وغاديمون وهما شيت وادريس دون غيرها انتهى) ومن هنا تبين ان صاحب المواقف والعلامة التفتازاني لم يحسنا في تفصيل فرق الكفار حيث تركا ذكر الصابئة والتناسخية وهما من اصولهم العظيمة (واما الفرق بين الزنديق والمنافق مع اشتراكهما في ابطان الكفر ان الزنديق معترف بنبوته نبينا عليه الصلوة والسلام دون المنافق وهذا الفرق بين الزنديق والدهرى فيما ذكر) (وبان الدهرى ينكر استناد الحوادث الى الصانع المختار بخلاف الزنديق) (واما الفرق بينه وبين الملحدين الذى هو ايضا من زمرة الكفرة على ما دل عليه قول حافظ الدين الكردى فى فتاواه الشهير بالبرازية لوقال انا ملحد يكفر فيما مران الاعتراف بنبوته عليه السلام معتبر فى الزنديق دون الملحدين وان لم يكن عدم الاعتراف به ايضا معتبرا فيه) (وبان القول بوجود الصانع المختار معتبر فيه دون الملحدين وان لم يكن القول بعدم ايضا معتبرا فيه) (وبهذا اى بعدم اعتبار القول بعدم الصانع المختار فى الملحدين يفارق الملحدين الدهرى وان لم يفرق ثعلب بينهما على ما وقفت عليه فى ما سبق لانه من ائمة اللغة قلما يتفطن للفرق الذى اعتبره اهل الشرع واضمار الكفر ايضا غير معتبر فى الملحدين وبه يفارق المنافق والاسلام السابق ايضا غير معتبر فيه وبه يفارق المرتد فهو من مال عن النهج المستقيم . وعدل عن سنن الشرع القويم . الى جهة من جهات الكفر ونحو من انحاء الضلالة اى نحو كان من الحد بمعنى مال يقال الحد فى دين الله اى مال وعدل ومنه اللحد وهو القبر الذى يمال فيه الى احد الجانبين) (وقد جاء فى الخبر عن خير البشر الاحد لنا . والشق لغيرنا .) (قال صاحب الكشف

في تفسير قوله تعالى ان الذين يلحدون في آياتنا يقال الحد الكافر ولحد
 اذا مال عن الاستقامة فحفر في شق فاستعيرت للانحراف في تأويل آيات
 القرآن عن جهة الصحة والاستقامة انتهى كلامه ولم يصب في تقييده
 المستعار له بقوله في آيات القرآن فانها في الآية الكريمة مستعارة للانحراف
 عن جهة الصحة والاستقامة . مطلقا لا للانحراف عنها في آيات الله تعالى
 والا لما احتيج الى قوله في آياتنا (وبالجملة الملحد اوسع فرق الكفر
 حداً . قاحفظ هذه الفروق جداً . فان مدار الاحكام عليها) ولما
 عرفت مما تقدم ان الدهرى اشدهم فقد وقفت على ما في قول حافظ الدين
 الكردرى حيث قال في فتاواه قيل لدهرى قال عليه السلام ما بين منبرى
 وروضتى روضة من رياض الجنة فقال الدهرى هذا يزي المنبر والقبر
 ولا يرى الروضة فكفر من الحال فتأمل (ولما تيسر لنا الفراغ بعون الله
 تع عن تصحيح لفظ الزنديق وتوضيح معناه لغة وشرعا فانشرع
 في بيان حكمه) فبقول وبالله التوفيق (اعلم ان الزنديق لا يخلو من ان يكون
 معروفا داعيا الى الضلال او لا يكون كذلك واشانى ما ذكره صاحب
 الهداية في التجنيس) قال في فصل في حكم الزنادقة نقلا عن عيون
 المسائل للفقير ابو الليث الزنادقة على ثلاثة اوجه اما ان يكون زنديقا
 من الاصل على الشرك او يكون مسلما فيتزندق او يكون ذميا فيتزندق
 (وفي الوجه الاول يترك على شركه يعنى اركان من العجم لانه كافرا صلى
) وفي الوجه الثانى يعرض عليه الاسلام فان اسلم والاقتل لانه مرتد (و
 في الوجه الثالث يترك على حاله لان الكفر ملة واحدة الى هنا كلامه
) وانما قال يعنى ان كان من العجم لان المشرك من العرب لا يترك على
 شركه على ما بين في موضعه من ان الحكم فيه الاسلام او السيف وقوله
 وفي الوجه الثانى يعرض الح صرح في ان الزنديق الاسلامى لا يفارق

المرتد في الحكم (وقد نهت على ان ذلك اذا لم يكن داعيا الى الضلال
ساعيا في افساد الدين معروفا به والاول لا يخلو من ان يتوب بالاختيار
ويرجع عما فيه قبل ان يؤخذ اولا والثاني يقتل دون الآخر (قال
الفقيه ابو الليث اذا تاب الساحر قبل ان يؤخذ تقبل توبته ولا يقتل
وان اخذ ثم تاب لم تقبل توبته وكذا الزنديق المعروف الداعي (وقال
الامام القاضي خان فيخر الدين والفتوى على هذا القول وانما قال على
هذا القول لان هنا قولاً آخر ذكره حافظ الدين الكردي في فتاواه
بقوله الساحر لا يستتاب ويقتل والزنديق عند الامام الثاني يعني
ابا يوسف يستتاب انتهى اراد بالاستتابة طلب التوبة منه وذلك دليل
القبول ومرادهم من قبولها قبولها قضاءً باطلاق التائب لا قبولها
عند الله تعالى لانه امر لا علم لئابه (قال صاحب الخلاصة وفي النوازل
الحناق والساحر يقتلان ان اخذا لانهما ساعيان في الارض بالفساد فان
تابا ان كان قبل الظفر بهما قبلت توبتهما وبعد ما اخذا لا ويقتلان كما
في قطاع الطريق وكذا الزنديق المعروف والداعي اليه يعني الى مذهب
الاحاد وقال رح والاباحي على هذا ولا يقبل توبته هكذا افق الشيخ -
الامام عز الدين الكندي بسمرقند والحقان ابراهيم بن محمد طمغاج خان
قبل فتواه وقتلهم الى هنا كلامه (وبما قررناه تبين ما في كلام
الآمدى حيث قال في ابيكار الافكار فان قيل فمن قضيت بكفره من اهل
الاهواء ما حكمهم في مباحيتهم وقتلهم وتوبتهم وما حكم اموالهم قلنا
حكمهم حكم المرتدين فلا يقبل منهم جزية ولا يؤكل ذبايحهم ولا تنكح
نساؤهم ولا دية على قاتل واحد منهم وان لحق واحد منهم بدار الحرب
وسبي لا يسترق ولوتاب واحد منهم فان كان ذلك ابتداء منه من غير
خوف قبلت توبته وان كان ذلك من القتل بعد الظهور على بدعته فقد

اختلاف في قبول توبته فقبلها الشافعي وابوخنيقه رح ومنع من ذلك
مالك وبعض اصحاب الشافعي وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق ولو قتل
واحد منهم او مات فماله خمس عند الشافعي وابي حنيفة رح وعند مالك
ماله كله في الخمس فيه لاهل الخمس الى هنا كلامه من الحلل في نقله حكم
الزنديق على مذهبا فتأمل (فان قلت كيف يكون الزنديق معروفا
داعيا الى الضلال وقد اعتبر في مفهومه الشرعي ان يبطن الكفر) قلت
لا بعد فيه فان الزنديق يموه كفره ويروج عقيدته الفاسدة ويحرجها
في الصورة الصحيحة وهذا معنى ابطانه الكفر فلاينا في اظهاره الدعوة
الى الضلال وكونه معروفا بالاضلال (فان قلت اليس المفهوم من كلام
العلامة التفتازاني في التلويح حيث قال في بيان رخصة ابي حنيفة رح
في اسقاط لزوم النظم القرآني وقيل من غير تعمد والالكان مجنونا
فيداوى اوزنديقا فيقتل ان يقتل الزنديق حتما) قلت لالان المراد انه
يقتل ان اصر على الزندقة كما ان المراد في مقابله انه يداوى ان قبل
العلاج الا انه اختصر في الكلام واقتصر على قدر الحاجة في المقام فان
بيان حكم الزنديق غير مهم هناك (قال حبر الأئمة الامام الغزالي
في كتابه الموسوم بالفرقة بين الاسلام والزندقة ومن جنس ذلك ما يدعيه
بعض من بدعي التصوف انه قد بلغ حالة بينه وبين الله تع سقطت عنه
الصلوة وحل له شرب المسكر والمعاصي واكل مال السلطان فهذا ممن
لا شك في وجوب قتله وان كان في الحكم بخلوده في النار نظر وقل مثل
هذا افضل من قتل مائة كافر اذ ضرره في الدين اعظم وينفتح به باب
من الاباحة لا ينسد وضرر هذا فوق ضرر من يقول بالاباحة مطلقا فانه
يتمتع عن الاصغاء اليه لظهور كفره (اما هذا فهدم الشرع من الشرع
ويزعم انه لم يرتكب فيه الاتخصيص عموم اذ خصوص عموم التكليفات

لمن ليس له مثل درجته في الدين وربما يزعم انه يلبس الدنيا ولا يفارق
 المعاصي بظاهره وهو بباطنه برى عنها ويتداعى هذا الى ان يدعى كل
 فاسق مثل حاله ويخل به عصام الشرع (الى هنا كلامه) واذا تقرر
 ما قدمناه من بيان المعنى الشرعى للزنديق وحكمه فنقول ان الرجل
 الشهير بالقابض المقبوض روحه . بامر الفاضل فتوحه . كان زنديقا
 على التعريف الفقهى للزنديق المنقول عن شرح المقاصد وكان داعيا الى
 الضلال معروفا بالاضلال . ساعيا في افساد الدين المبين على ما اشتهر وثبت
 بشهادة ثقة من العدول . ونقاة من الفحول . وقدمر في المنقول عن
 الفتاوى الحانية ان الفتوى على وجوب قتل من كان كذلك (والعجب
 ممن وقف على حاله . وتأمل في مقالته . وانكشف عنده وجهها ضلاله
 واضلاله . ثم تردد في امره وابى عن الحكم بقتله وانعزل عن جمع من
 اصحاب القلم وارباب السيف الذين سعهوا في احياء الدين . واقضاء رئيس
 المفسدين . كيف يدعى لنفسه كعباً شامخاً في علم الفتوى . ولا يستحي
 من الخلائق . او قدما راسخا في عمل التقوى . ولا يخاف من الخالق .
 والله الهادى الى سواء السبيل . وهو حسبي ونعم الوكيل



الرسالة التاسعة والعشرون

﴿ في التنبيه على وهم بعضهم من العلماء في بعض الالفاظ ﴾
﴿ وفيها رسالة كاد ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

لى صاحب مثل داء البطن صحبته يودنى كوداد الذئب للراعى
يشى على جناء الله صالحة ثناء هند على روح بن زنباعى
اراد بها هند بنت نعمان . بن شير كانت تحت روح بن زنباع وهى
تكرهه فقالت

وما هند الا مهر عريية سليله افراس تحللها بفل
فان تجت مهراً كريماً فبالحرى وانيك اقراف فمن قبل الفحل
فيه [١] دلالة على ان الثناء غير مخصوص بالذكر بالخير ويوافقه عبارة
الحديث حيث قال مرت جنازة به فائى عايمها خير فقال عليه السلام وجبت
وجبت وجبت ثم مر عليه باخرى وائى عليها شر فقال وجبت وجبت
وجبت ومن [٢] وهم انه مخصوص بالخير فاكتفى في تعريف الحمد بقوله
هو انشاء باللسان على الجميل فقد وهم

[١] قال في الكشف في سورة الحجرات الصيت مثل الثناء الا انه في الخير
خاصة (منه)
[٢] قاضى زاده

فشككت بالريح الطويل ثيابه ليس الكريم على القنا بمحرم
فتركته جزر السباع نيشنه ماين قلة رأسه والمعصم

ترك ضمن معنى صير فعدي الى مفعولين ذكره [١] صاحب الكشاف وقال
الفاضل التفنناني وتبعه الفاضل الشريف ان البيت نص في المتعدي
الى المفعولين لان جزر السباع معرفة لا يحتمل الحال [٢] (ويرد عليه ان
المعرفة قد يعامل بها معاملة النكرة كما في قول الشاعر . ولقد امر على
الثلثم يسبني . وهو غير مختص بالمعرف باللام فان الاضافة ايضا قد لا يقصد
بها التعيين صرح به الفاضل المذكور في تفسير قوله تع الامن سفه نفسه
من سورة البقرة

يقولون ساد الارذلون بارضنا فصار لهم مال وخيل سوابق
فقلت لهم شاخ الزمان وانما يغرزن في آخر الدسوت البيادق

(والدست في قول صاحب المواظف فان صح لهم ذلك تم الدست استعير
من دست الشطرنج فعني تم الدست بازى تمام شد (ومن [٣] وهم انه
فارسي معرب بمعنى اليد فقد وهم (كيف ومعنى التعريب على ما ذكره
صاحب الكشاف في آخر سورة الدخان هو ان يجعل اللفظ العجبي
عربيا بالتصرف فيه وتغييره عن منهاجه واجرائه على اوجه الاعراب

[١] في تفسير وتركهم في ظلمات لا يبصرون (منه)

[٢] اقول بل يحتمله مأولاً بتقدير المبتدأ اي هو جزر السباع حتى يكون
الحال جملة اسمية والجملة الاسمية قد تنقلو عن الواو عند ظهور الملابس نحو
خرجت زيد على الباب (منه)

[٣] قال المكيرواني في شرح قول الحريري متبما دسسته تم من المقامة الحادية
عشرة والدست الحيلة وليست بعربية وهذا المعنى انسب لان يكون مراداً من
عبارة المواظف (منه)

اسد على وفي الحروب لعامة فتحاء تنفر من صغير الصافر
هلا برزت على غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طائر

الفتحاء المسترخية الجناحين والنعام كلها موصوفة بذلك وهو من باب
التصوير (ومن هذا الباب قوله عز وجل يطير بجناحيه اراد تصوير
تلك الحالة الغريبة الدالة على القدرة الباهرة وذلك ان طيران الطير
في الجو ليس كدبيب الدابة في الارض فانها جسم كثيف يمكن تصرف
الاجسام الكثيفة عليها والهواء جسم لطيف لا يمكن عادة تصرف
الاجسام الكثيفة فيها الا بآثار القدرة الالهية ولذلك قال عز وجل
اولم يروا الى الطير مسخرات وهذا هو الوجه في التوصيف المذكور
(واما ما ذهب اليه صاحب الكشف من انه للتعميم وما ذهب اليه صاحب
الفتاح من انه لبيان ان القصد به الى الجنس وما ذهب اليه القاضى من انه
لدفع احتمال مجاز السرعة فيتجه عليها انه ح يكفي ان يقال ولا طائر
في السماء مع انه [١] احسن واخصر وفي افادة ما ذكر من الامر ين اظهر
فتدبر

وقد كان ذوالقرنين بنى مدينة فاصبح ذا القرنان يهدم سورها
على انه لوحك في صحن داره بقرن له سينا زعزع طورها
قاله ابن طباطبا لابي على بن رستم وقدهدم شيئا من سور اصفهان
ليزيده في داره يبنى قصرا . ويهدم مصرا . (ذا اسم اشارة) ولا يخفى
حسن [٢] التعبير عن المشار اليه بالقرنان لابعنى الصاحب كاتوهمه
صاحب الكشف حيث قال في ربيع الاربار لوقال فاصبح ذوالقرنين
لكان اوقع وامتن ولعل الرواة حرفوه

[١] لمطابقة قوله في الارض (منه)

[٢] لطف (نسخة)

قالوا علا نيل مصر في زيادته حتى لقد باع الاهرام حين طما
فقلت هذا عجيب في بلادكم ان ابن ستة عشر يبايع الهرما

(لا يخفى على ذوى الافهام . ان انتظام الكلام . واتصاح المرام .
موقوف على الجمع بين المعنى الحقيقي والمجازى في قوله ان ابن ستة عشر
يبايع الهرما) اما المعنى الحقيقي فظاهر (واما المعنى المجازى فظهوره
موقوف على معرفة حال مقياس النيل وما فيه من الاعتبارات) والاحتراز
عن الجمع المذكور مخصوص بمقام البرهان لا يعم مقام الخطابة فانه يجوز
فيه بل يحسن كالا يخفى على من له ذوق حسن

انحوى هذا العصر ماهى لفظة جرت في لسانى جرهم وتمدود
اذا استعملت في صورة الجحد اثبتت وان اثبتت قامت مقام الجحدود
اراد لفظ كاد وهذا على ما اشتهر فيما بينهم ان كاد اثباتها نفى ونفيها اثبات
فاذا قيل كاد يفعل فعناه انه لم يفعله واذا قيل لم يكده يفعل فعناه انه فعل
والصواب ان حكمها حكم سائر الافعال في ان نفيها نفى واثباتها اثبات
(وبيان ان معناها المقاربة ولا شك ان معنى كاد يفعل قارب الفعل وان
معنى ما كاد يفعل ما قارب الفعل فخيرها منقيا دائما واما اذا كانت منفية
فواضح لانه اذا انتفت مقاربة الفعل انتفى عقلا حصول ذلك الفعل
(ودليله اذا اخرج يده لم يكديراها ولهذا كان ابلغ من ان يقال لم يرها
لان من يرقد يقارب الرؤية) واما اذا كانت المقاربة مثبتة فلان الاخبار
يقرب الشيء يقتضى عرفا عدم حصوله والالكان الاخبار ح بحصوله
لا بمقاربة حصوله اذ لا يحسن في العرف ان يقال لمن صلى قارب الصلوة
وان كان ماصلى حتى قارب الصلوة (ولا فرق فيما ذكرناه بين كاد ويكاد
فان اورد على ذلك وما كادوا يفعلون مع انهم قد فعلوا اذا المراد بالفعل

الذبح وقد قال تعالى فذبجوها (فالجواب [١]) انه اخبار عن حالهم في اول الامر فانهم كانوا اولاً بعداء من ذبحها بدليل ماتلى علينا من تعنتهم وتكرر سؤالهم (وقد دقق صاحب الكشف ههنا حيث قال وقوله تع وما كادوا يفعلون استتقال لاستقصائهم واستبطاء لهم وانهم لتطويلهم المفرط وكثرة استكشافهم ما كادوا يذبحونها وما كادت تنهى سؤالهم وما كان ينقطع خيط اسماهم فيها وتعمقهم (وانما قلنا انه دقق لانه اخرج القول المذكور عن حد الصريح الى حد الكناية عن المعنى الذى ذكره فلم يحتج في النوفيق الى ان يقال ان القولين المذكورين باعتبار الوقتين (ولدقة ذلك الاعتبار اشتبه الفرق بينه وبين الوجه الاول على الامام البيضاوى حيث خلط بينهما ثم قال صاحب الكشف وتبعه البيضاوى وقيل وما كادوا يذبحونها لغلاء ثمنها وقيل لخوف الفضيحة في ظهور القتاتل (ونحن نقول اما خوف الفضيحة فيمكن ان تعلل به تناقلهم وتبسطهم وتعلمهم بكثرة سؤالهم وتطويلهم المفرط واما غلاء ثمنها فلا يمكن ان يعلل به ما ذكر به لان الغلاء حدث من تأخيرهم وكثرة مسائلهم بدليل قوله عليه السلام لو اعترضوا ادنى بقرة فذبجوها لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم والاستقصاء سوء فلنعد الى ما كنا فيه لما كثر استعمال مثل قوله وما كادوا يفعلون فيمن انتفت عنه مقارنة الفعل اولاً ثم فعله بعد ذلك لو هم من توهم ان هذا الفعل بعينه هو الدال على حصول الفعل وليس كذلك وانما فهم حصول الفعل من دليل آخر كما فهم في الآية

[١] وليس المراد من الفعل الذبح والافيل وما كادوا يذبحون اذلا فائدة في الاطناب بان يقال وما كادوا يفعلون الذبح بل مقدمات الذبح فالتعنى وما كادوا يفعلون شيئاً من مقدمات الذبح وهذا انساب لما قصد بادخال النفي على كاد من المبالغة اذ المراد نفي فعل الذبح على ابلغ وجه وآكده (منه)

من قوله تع فذبحوها (و روى عن عينة انه قال قدم ذوالرمة الكوفة
فوقف ينشد الناس بالكناس قصيدته الحائية فلما انتهى الى هذا البيت
اذا غير النساي المحيين لم يكذب رسيس الهوى من حب مية يبرح
ناداه ابن شبرمه يا ابا غيلان اراء قد برح قال تشنق بناقته وجعل
يتأخر بها ويفكر ثم قال

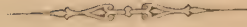
اذا غير النساي المحيين لم اجد رسيس الهوى من حب مية يبرح

(قال فلما انصرفت حدثت ابى قال اخطأ ابن شبرمه حين انكر
على ذى الرمة ما انكر واخطأ ذوالرمة حين غير شعره لقول ابن شبرمه
انما هذا كقول الله تع ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكذب
يراها وانما هو لم يرها ولم يكذب (قال الشيخ فى دلائل الاعجاز واعلم
ان سبب الشبهة فى ذلك انه قد جرى فى العرف ان يقال ما كاد يفعل
ولم يكذب يفعل فى فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل الا بعد الجهد وبعد
ان كان بعيدا فى الظن ان يفعل كقوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون
فلما كان يحى النفي فى كاد على هذا السبيل توهم ابن شبرمة انه قال
لم يكذب رسيس الهوى من حب مية يبرح فقد زعم ان الهوى قد برح
ووقع لذى الرمة مثل هذا الظن وليس الامر كالذى ظنناه فان الذى
يقتضيه اللفظ اذا قيل لم يكذب يفعل وما كاد يفعل ان يكون المراد ان الفعل
لم يكن من اصله ولا قارب ان يكون ولا ظن انه يكون وكيف يشك
فى ذلك وقد علمنا ان كاد موضوع لان يدل على شدة قرب الفعل
من الوقوع وعلى انه قد شارف الوجود واذا كان كذلك كان محالاً ان
يوجب نفيه وجود الفعل لانه يؤدى الى ان يوجب نفي مقاربة الفعل
الوجود وجوده وان يكون قولك ما قارب ان يفعل مقتضياً على البت
انه قد فعل واذا قد ثبت ذلك فمن سبيلك ان تنظر متى لم يكن المعنى

على انه قد كانت هناك صورة يقتضى ان لا يكون الفعل وحال يبعد معها
 ان يكون ثم تغير الامر كالذى تراء في قوله تع فذبحوها وما كادوا يفعلون
 فليس الامر الا ان تلزم الظ وتجعل المعنى على انك تزعم ان الفعل
 لم يقارب ان يكون فضلاً عن ان يكون فالمعنى اذاً في بيت ذى الرمة على
 ان الهوى من رسوخه في القلب وثبوته فيه وغلبته على طباعه بحيث
 لا يتوهم عليه البراح وان ذلك لا يقارب ان يكون فضلاً عن ان يكون
 كما تقول اذا سلا المحبون وفتروا في محبتهم لم يقع لى في وهم ولم يجوز منى
 على بال انه يجوز على ما يشبه السلوة وما يعد فترة فضلاً عن ان يوجد
 ذلك منى واصير اليه (وينبى ان تعلم انهم انما قالوا في التفسير لم يرها
 ولم يكذبوا فنفوا الرؤية ثم عطفوا لم يكذب عليه ليعلموا ان ليس
 سبيل لم يكذب ههنا سبيل ما كاد في قوله تع وما كادوا يفعلون في انه نفى
 معقب على اثبات وليس المعنى على ان رؤية كانت من بعد ان كادت
 لا تكون ولكن المعنى على ان رؤيتها لا يقارب ان تكون فضلاً عن
 ان تكون ولو كان لم يكذب يوجب وجود الفعل لكان هذا الكلام منهم محالاً
 جارياً مجزى ان يقول لم يرها وراءها فاعرفه . وههنا نكتة وهى ان لم يكذب
 في الآية والبيت واقع في جواب اذا والماضى اذا وقع في جواب الشرط
 على هذا السبيل كان مستقبلاً في المعنى فاذا قلت اذا خرجت لم اخرج
 كنت قد نفيت خروجاً فيما يستقبل واذا كان الامر كذلك استحال
 ان يكون المعنى في البيت والآية على ان الفعل قد كان لانه يؤدى الى
 ان يجزى بلم افعل ماضياً صريحاً في جواب الشرط فتقول اذا خرجت
 لم اخرج امس وذلك محال الى هنا كلامه وههنا كلام آخر ذكره
 الجوهرى في الصحاح وهو ان كاد وضعت لمقاربة الشئ فعل او لم يفعل
 فتجرده ينبى عن نفي الفعل ومقرونه بالجدد ينبى عن وقوع الفعل

ولو كان هذا الكلام صحيحاً لكان لاعتراض ابن شبرمه وتسليم
 ذى الرمة اياه وجه (وانما قلنا لو صح لانه ينافى ما اتفقوا عليه من ان
 قوله تع لم يكذبها ابلغ من قوله لم يرها وعلى تقدير صحة ما ذكر
 من ان كاد مقرونه بالجد تنبي عن وقوع الفعل يكون الامر
 على العكس بل نقول على تقدير صحة ما ذكر مطلقا يلزم ان يكون نظم
 القول المذكور على خلاف مقتضى البلاغة وكفى ذلك

على عدم صحته



الرسالة الثامنون

﴿ مشتملة على فرائد نفيسة المتعارفة برسالة الفرائد لابن ﴾
﴿ الكمال المشار اليه بالعلم والكمال ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن امر بتجديده وتحميده والصلوة على المصطفين الاختيار من عبيده
فريدة — (التحرى) هو فى اللغة طلب احدى الامرين واوليها
وفى اصطلاح الشرع عبادة تقع على طلب احدى الامرين واوليها بغالب
الرأى عند تعذر الوقوف على حقيقته (عند اشتباه القبلة) اذا خفيت
جهة القبلة على المصلى وليس عنده من يعلمها عليه ان يستدل على
ذلك بكل ما يمكنه من النجوم والرياح والجبال وغير ذلك وعند انقطاع
هذه الادلة يجب عليه التحرى (لاصابة جهة الكعبة) القبلة
عين الكعبة فى حق الحاضر بمكة وجهتها فى حق الغائب عنها وجهة
التحرى فى حق العاجز عن معرفة جهتها (كما ان الاجتهاد عند فقد
النص) اراد بالنص معناه الغوى ولذلك قيده بقوله (مفسر) حتى
ينسد باب التخصيص والتأويل فينقطع احتمال الاجتهاد (لاصابة حكم
الله تعالى) قال اهل الحق ان الله تع فى كل مسألة حكم معين قبل

الاجتهاد خلافا لعامة المعتزلة وعليه امارة ظنية خلافا لطائفة من الفقهاء
 والمتكلمين فمن وجد تلك الامارة اصاب ومن فقدتها اخطأ (وكما
 ان المجتهد غير مكلف باصابتها) اى باصابة حكم الله تعالى لحقائه
 ونحوه فذلك كان معذورا في الخطاء لكنه مكلف برعاية الاجتهاد
 حتى يكون مصيباً في الدليل فيكون مأجوراً وان اخطأ في الحكم قال
 عليه السلام من اصاب فله اجران ومن اخطأ فله اجر فالصيب
 والمخطئ مشتركان في اجر الاجتهاد وللمصيب خاصة اجر الاصابة (بل
 بالعمل بما ادى اليه اجتهاده) اعلم ان الحكم الذي ادى اليه اجتهاد
 المجتهد حق لكن لا بمعنى المطابق للواقع لما عرفت انه قد يخطئ
 في اجتهاده فلا يكون حكمه مطابقاً للواقع بل بمعنى الثابت في الشرع
 ولذلك امرنا باتباعه فما نقل من اهل الحق من ان المجتهد قد يخطئ
 وقد يصيب انما هو بالنظر الى الحكم الصادر عن الله تع (وما نقل
 من ابى خيفة رح من ان كل مجتهد مصيب انما هو بالنظر الى الحكم
 الظاهر في الشرع هكذا ينبغي ان يلاحظ الكلام . في هذا المقام . ولا
 يلتفت الى ما سبق الى بعض الاوهام . من ان الحق اذا كان واحداً
 لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل
 لما عرفت ان وحدة الحكم الحق المطابق للواقع لا ينافي تعدد الحكم
 الثابت في الشرع ومراد الامام من قوله والحق عند الله واحد اظهار
 ما هو الحق عنده من مذهب المخطئة فالحق المذكور محمول على الحكم
 الاول قأمل (كذلك المتحرى غير مكلف باصابتها) اى باصابة جهة
 القبلة لما ذكر من العلة (بل بالعمل بما ادى اليه من التحرى) فهو
 مكلف بالاستقبال الى جهة تحريه كما ان المجتهد مكلف بالعمل بموجب
 اجتهاده (ولذلك) اى ولوجوب العمل بما ادى اليه تحريه (لو خالف

جهة تحريه) بان تحرى ووقع جهة تحريه الى جهة وترك تلك الجهة
وصلى الى جهة اخرى (لا تجزئه صلوته) عندها (وان اصاب الكعبة)
سواء ظهرت في الصلوة او بعدها او ظهر الخطاء فيها او بعدها او لم يظهر
شيء وعن ابى يوسف تجزئه ان اصاب القبلة (ولو واقفها) بان صلى
الى جهة تحريه (يجزئه صلوته وان اخطأ الكعبة) لم يقل هنا وان
اخطأ القبلة وفيما تقدم وان اصاب القبلة كما قاله غيره [١] لانه ما اخطأ
ها هنا وما اصابها ثم على ما ظهر من قوله (وذلك لان القبلة في حقه
جهة تحريه لا الكعبة) ولا جهتها لما مر ان القبلة في حق العاجز عن
معرفة جهة الكعبة جهة تحريه

فائدة — (ولا متمسك للمصوبة) اثنان باصابة كل مجتهد بناء على
انه لا حكم في المسائل الاجتهادية قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه
اجتهاد كل مجتهد فيتعدد ويختلف بحسب تعدد اجتهاد المجتهدين واختلافه
(في مسألة التحرى) رد لقولهم وهذا كالا جتهاد في القبلة فان القبلة
جهة التحرى حتى ان المخطئ يخرج عن عهدة الصلوة (لا لان فساد
صلوة من خالف الامام علما بحاله يدل على ما قلنا) كما توهمه صاحب
التوضيح (لان ذلك لعدم صحة الاقتداء) لانه اعتقد امامه على
الخطأ (لا لفقد شرط استقبال القبلة) فلا دلالة فيما ذكر على ان القبلة
ليس جهة التحرى (بل لان القبلة حال الاشتباه وان كان جهة التحرى
الا انه لم يقصد لذاته) بل قصد الاصابة (ولذلك اذا حصت اغت
عنه كما اذا صلى بغير تحر وعلم بعد الفراغ) انما قال بعد الفراغ لانه
ان علم ذلك قبل الفراغ عليه ان يستأنف الصلوة لان التحرى افترض
عليه ففسد بتركه واما اذا علم بعد الفراغ فلا استئناف لحصول المقصود

[١] كصاحب الخلاصة وقاضيان (منه)

صرح بذلك في التبيين (انه اصاب في حكم التحري) في مسألة القبلة
 (حكم الاجتهاد) في المسائل الاجتهادية (على وفق ما حققه اهل الحق)
 تمة — (من قال لم يعد مخطئ تحري بل مصيب لم يتحر) القائل
 صدر الشريعة في شرح الوقاية (لم يصب لانه لم يثبت رواية) بل
 الروايات متوافرة على خلاف ما ذكره قال الطحاوي ولو انه شك
 ولم يتحر وصلى من غير تحر فهو على الفساد بعد ما لم يتبين الصواب
 بعد الفراغ من الصلوة وعلى وفق هذا ذكر في الخلاصة والتحفة
 والبدائع والمفيد والاختيار (بل ثبت خلافه على ما صرح به قاضي
 خان في فتاواه) حيث قال ولو شك فصلى بلا تحر فعلم في الصلوة انه
 اصاب القبلة او اخطأ يستأنف لان افتتاحه كان ضعيفا وان علم بعد
 الصلوة انه اصاب لا يعيدها لانه ثمه لا يحتاج الى البناء

فريدة — (المعتبر) يعنى في استقبال القبلة (هو التوجه مكان البيت
 دون البناء) حتى لو صلى فوق الكعبة جاز (لان الكعبة هي العرصة
 والهوى الى عنان السماء) عندنا دون البناء (الا يرى انه لو صلى على
 جبل ابى قيس جاز) وفي فتاوى تاتار خان اذا رفعت الكعبة عن مكانها
 لزيارة اصحاب الكرامة كما جاء في الآثار ففي تلك الحالة جازت صلوة
 المتوجه الى ارضها (وعندى ان زيادة عبارة الشطر في قوله تع قول
 وجهك شطر المسجد الحرام للدلالة على هذا) اى على ان المعتبر
 في هذا الباب هو التوجه الى العرصة والهوى لا الى البناء (لا يقال
 تلك الزيادة لان النبي عليه السلام كان) وقت نزول تلك الآية (في المدينة)
 والبعد يكفيه مراعاة الجهة (لان عبارة حينما) في قوله تع وحيثما كنتم
 فولوا وجوهكم شطره (صريحة في تعميم الحكم) المذكور (للقريب
 والبعيد) ومن هنا تبين ما في قول البيضاوي وانما ذكر المسجد دون

الكعبة لانه عليه السلام كان بالمدينة والبعد يكفيه مراعاة الجهة من
الخلل فتأمل

فريدة — (السلام سنة ورده فريضة لقوله تع واذا حيتم بحية فحيوا
باحسن منها او ودوها الجمهور على انه رد في السلام ويدل على وجوب
الجواب اما باحسن منه وهو ان يزيد عليه ورحمة الله عليه فان قاله المسلم
زاد وبركاته وهي النهاية) وذلك لاستجماعه اقسام المطالب السلامة
وحصول المنافع وثباتها (او بردها بان يقول وعليك ان باغ المسلم) السلام
(نهايته) لم يقل او بمثلها ادح يلزمه ان يقول وعليك السلام ورحمة الله
وبركاته وليس بلان (لما روى ان رجلا قال لرسول الله عليه السلام
السلام عليك قال وعليك السلام ورحمة الله وقال آخر السلام عليك
ورحمة الله فقال وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وقال آخر السلام
عليك ورحمة الله وبركاته فقال وعليك فقال الرجل نقصتي) اى الفضل
الذى حيت به الآخرين لا يقال فعلى هذا لا يتوجه قوله فاين ما قال
الله تع وتلا الآية لان رد المثل عمل بالآية لانا نقول ما فهم الرجل
ان في قوله وعليك رد المثل وزعم انه ما لم يزد عليه ورحمة الله وبركاته
لا يكون رد امثل (فقال عليه السلام انك لم تترك لى فضلاً) حيث
بلغ السلام غايته (فرددت عليك مثله) هذا صريح في ان الامر بالرد
عند اقطاع احتمال الفضل (فكلمة او للتويع لا للتخير) فيه رد
لصاحب الكشف حيث قال والتخير انما وقع بين الزيادة وتركها وفيه
رد للامام البيضاوى حيث قال ومنه قيل او للتريد بين ان يحى المسلم
ببعض التحية وبين ان يحى بتمامها (اذ لا وجه له) اى للتخير (بين
امرين احدهما ايسر والامر للوجوب) انما قال هذا لانه يجوز التخير
بين امرين احدهما ايسر في السنن والنوافل قال صاحب العناية في شرح

قول صاحب الهداية فان فاتته صلوات اذن الاولى واقام وكان مخيراً
في الباقي ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان قيل اذا كان
الرفق متعيناً في احد الامرين فلا تخير بينهما كما في قصر صلوة المسافر
وهنا الرفق متعين في الاقامة وحدها فما وجه التخيير قلنا ذلك بين
الشيئين الواجبين لا في السنن والتطوعات

فائدة — (قالوا) اى قال المشايخ (لا بأس برد سلام اهل الذمة لما
روى عن النبي عليه السلام اذا سلم عليكم اهل الكتاب فقولوا وعليكم)
وفي الحاشية قال محمد يقول المسلم وعليك ينوى بذلك السلام لحديث
مرفوع الى رسول الله عليه السلام انه قال اذا سلموا عليكم فردوا
عليهم (اى وعليكم مثل ما قلتم لئتم المجازاة ان خيراً بخير وان شراً
بشر ولا يزداد على وعليكم لانهم كانوا يقولون السام عليكم) و بهذا
التفصيل تبين القصور في تفسير صاحب الكشف حيث قال اى وعليكم
ما قلتم لانهم كانوا يقولون السام عليكم (وفي المحيط واما رد السلام
لا بأس به لان الامتناع عنه يوذهم والرد احسان في حقهم [١] واذاؤهم
مكروه والاحسان لهم مندوب وفيه نظر) فان قوله واذاؤهم مكروه
غير صحيح (لما صح عنه عليه السلام انه قال لا تبدؤهم بالسلام والجأؤهم
على اضيق الطريق) وقد قال صاحب المحيط في باب ما يؤخذ اهل الذمة
باطهار العلامات ان المسلم يجب تكريمه واعظامه ومواليته واحرامه
والكافر يجب اذلاله واصغاره

تتمة — (قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود الاشارة
بالاصبع) عن ابى امامة انه قال قال رسول الله عليه السلام ليس منا
من تشبه بغيرنا لانشبهوا باليهود ولا بالنصارى فان تسليم اليهود الاشارة

[١] لانه يؤهم ذلك انه لولا قصدهم ذلك لما رد عليهم (منه)

بالاصبع وتسليم النصارى الاشارة بالاكف (وتحية المجوس الانحناء
وتحية العرب حيالك الله) ويقولون للملوك انعم صباحا (وتحية المسلمين
السلام عليكم ورحمة الله وبركاته) وهى اشرف التحيات واكرمها. قال
الامام الزاهد الصفار فى كتاب السنة والجماعة جواب دادن سلام فريضه
دانى وبانكشت يا بكف اشارة كردن بى كفتار رسم سلام جهودان
وترسايان دانى ودهان دادن دست خویش باآن كسان بجای سلام
وجواب بدعت دانى ودست بسینه نهادن وخویشتن كور كردن پیش
كسى وبزمین دهان دادن این رسم مغان دانى

فريدة — (القرآن معجز للثقلين) يعنى الانس والجن قال العلامة
فى الفسائق الثقل المتاع المحمول على الدابة وانما قيل للجن والانس
الثقلان لانهما قطان الارض فكأنهما ثقلاهما (دل على ذلك قوله تع
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن) فى البلاغة
والفصاحة وحسن النظم وسداد المعنى (لا يأتون بمثله) اعيد عبارة
المثل اشارة الى منشأ العجز وتفخيما لشانه ولما كان الاجتماع على امر
قد يكون بدون مظاهرة بعضهم لبعض كاجتماع المجتهدين على حكم شرعى
قال (ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) اى يعجزون عن اتيان مثله على
اى حال كان واما انه معجز للملك ايضا ففيه اشتباه حتى قال الامام
البيضاوى فى تفسير الآيه المذكورة ولعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم
بمثله لا يخرج عن كونه معجزا (والحق انه معجز له ايضا دل على ذلك
قوله تعالى افلا يتدبرون القرآن) تدبر الامر تأمله والنظر فى ادباره
وما يؤل اليه عاقبه ومنتهاه ثم استعمل فى كل تأمل سواء كان نظرا
فى حقيقة الشئ واضرابه او سوابقه واسبابه او لواحقه واعقابه وان كان
الاشتقاق يدل على النظر فى الادبار والعواقب خاصة (ولو كان من عند

غير الله) لا يذهب عليك انه ينتظم كونه من عند الملك والجن فمن قال
 في تفسيره ولو كان كلام البشر فقد قصر (لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)
 من جهة الفصاحة والبلاغة وانما قال كثيرا لان الاختلاف في الجملة واقع
 في القرآن فان بعضه فوق بعض في الاشتمال على انواع المزايا المتعلقة
 للبلاغة وذلك لعدم مساعدة المقام فلا يورث قصورا في بلاغة الكلام
 (فانه صريح في عجز غيره تع عن اتيان كلام على هذا النظام) ولما اتجه ان
 يقال لما كان العجز شاملا للملك فما وجه تخصيص الثقلين بالذكر في قوله
 تع قل لئن اجتمعت الانس والجن اشار الى الجواب عنه بقوله (وعدم
 ذكر الملك مع الثقلين لا لانه قادر على الاتيان بمثله بل لان افعل
 المذكور) وهو التصدى لمعارضة كلام الله تعالى (مما لا يليق بشانه)
 فلا يناسب ان ينسب اليه فان الملائكة معصومون لا يفعلون الا ما يؤمرون
 تتمه — (كان التحدى اولاً بالاتيان بمثل كل القرآن) بقوله تع
 فأتوا بحديث مثله (ثم اخبر عن عجزهم عن ذلك) بقوله تع قل لئن
 اجتمعت الانس والجن الآية (ثم بعشر سور مثله) بقوله تع قل فأتوا
 بعشر سور مثله (ثم لما ظهر عجزهم عنها ايضا تحداهم بسورة) بقوله تع
 فأتوا بسورة من مثله (وهذا اباح الزام واتم قطع لاهل الخصام
 فائدة — (الضمير في مثله) يعنى في قوله تع وان كنتم فى ريب مما نزلنا
 على عبدنا فأتوا بسورة من مثله (للمنزل) لا للمنزل عليه لما سيأتى
 (والمعنى ان كنتم فى شك مما انعمنا على عبدنا بحسن استعداده فى كمال
 العبودية) فيه اشارة الى الحكمة فى ذكر المنزل عليه والى النكتة فى التعبير
 عنه بعبدنا (بانعام الوحي) من نعمة القرآن (فى انه من عندنا زاعمين
 ان معارضته ياراد المثل مقدور للبشر) على ما افصح عنه قوله تع
 واذا تتلى عليه آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا (فأتوا بسورة

من مثله اى من مثل المقدور للبشر في زعمكم) وقد افصح عن هذا المعنى في التحدى بعشر سور بقوله مفتریات (ولولا القصد الى هذا لكان الظاهر ان يقال بمثل سورة منه ورجوع الضمير) يعنى في قوله من مثله (للمنزل عليه لا يساعده المقام لما عرفت فيما تقدم ان المقام مقام توسيع دائرة التحدى) حيث تنزل من التحدى بكل القرآن الى التحدى بعشر سور ثم الى التحدى بسورة (فلا يناسبه [١] التضييق باعتبار شرط زائد هنا وهو ان يكون الآتى به امياً ولا يناسبه مساق الكلام وذلك ان الحديث في المنزل) لا في المنزل عليه وهو مسوق اليه ومربوط به (حقه ان لا يفك عنه) برد الضمير الى غيره (وايضاً قوله وادعوا شهدائكم من دون الله بمنزلة وادعوا من استطعتم من دون الله) في قوله تع ام يقولون افتراء قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين (فهو امر بان يستعينوا بكل من يعينهم في ذلك فلا وجه للاشتراط المذكور) لان الرخصة في الاستعانة من غير الامر تبطل فائدة التضييق بالاشتراط المذكور (وايضاً) لابد من قيد المعاملة بين المنزل باتياناه وعلى تقدير عود الضمير المذكور الى المنزل عليه يلزم ان يكون الكلام خلوا عن ذلك القيد المهم وهذا ما اشار اليه بقوله (فيه ترك المهم المرعى في سائر التحدى) فيه اشارة الى وجه آخر لرجوع الضمير الى المنزل وذلك ان القرآن يفسر بعضه بعضاً فالمحتمل في بعض المواضع يحتمل على المتعين في موضع آخر فتدبر (وايضاً لا يتم الاستدلال) على ان القرآن كلام الله تعالى (ح) اى على تقدير رجوع الضمير الى المنزل عليه اذ الثابت ح ان القرآن ليس بكلام المنزل عليه

[١] رد لصاحب الكشف والقاضى ومن هذا حذوها في تجويز رجوع

الضمير الى المنزل عليه (منه)

ولا يلزم من عدم كونه كلامه ان يكون كلام الله تع لجواز ان يكون كلام شخص آخر وهذا ما اشار اليه بقوله (لجواز ان يكون القرآن كلام غير امي) ولا يتجه هذا على تقدير رجوع الضمير الى المنزل لعدم التعرض بجانب المنزل عليه ح

فريدة - (امر السجود للملائكة) المذكور في قوله تع واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم (كان كرامة لآدم عليه السلام) بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك هذا الذي كرمتم على وانا خير منه (وتلك الكرامة لاولاده كانت من جهته فبه على ذلك بقوله ولقد كرمنا بني آدم) حيث عبر عنهم بنسبتهم الى آدم عليه السلام اشارة الى ان منشأ الكرامة تلك الجهة (وفيه) اى فيما ذكر (اثبات الكرامة لآدم عليه السلام بطريق الدلالة) ومن [١] ذهب عليه هذه الدقيقة الانيقة فسر بنى آدم فى قول صاحب المواقف بنوع الانسان ليتنا ول آدم عليه السلام (ولا يخفى لطف التغليب فى بنى آدم) يعنى ان المراد اولاد آدم عليه السلام الا انه غاب الذكور على الاناث لاصالة جانبهم فى الكرامة فافهم (اراد التكريم المشترك) بين افراد ذلك الجنس لما ابرهم فى جهة التكريم للتعظيم واتى بالتعميم فى جانب المكرم حيث ذكره بصيغة الجمع النص فى التكثير دون اسم الجنس المحتمل للقليل والكثير تضمن اول الكلام وآخره المبالغة (فكان اخرى ان يصدر الكلام باداة التأكيد مرة بعد اخرى) قيل من جملة كرامته ان كل حيوان يتناول طعاما بفسه الا الانسان فانه يرفعه اليه بيده وفيه نظر لان بعض الحيوانات الخسيسة كالقرد يشاركه فيما ذكر فلا يصاح كرامة ولا خاصية له (ثم قال وحملناهم فى البر والبحر) حتى لم يخسف بهم الارض ولم يفرقهم الماء او حملناهم

على الدواب والسفن (ورزقناهم من الطيبات) من ضروب الملاذ
وفنون النعم ما لم نجعله لساائر الحيوانات (وفضلناهم) تفضيلاً مشتركاً
كذلك (على كثير ممن خلقنا تفضيلاً) بالشرف والكرامة التي بالتأكيّد
هنا اهتماماً لكونه معنوياً بخلاف تلك الجهات الثلاث ولأن الأحكام
المذكورة من شواهد هذا الحكم فكان شهادتها تأكيدت بعضها ببعض
فظهر اثر تلك الشهادة في الدعوى (ولما كان مساق الكلام في النعم
المشتركة بين افراد الانسان شريفها وخسيسها) كما نبهت عليه فيما تقدم
(ظهر وجه تخصيص الحكم المذكور بالكثير) في جانب المفضل عليه
(فان كل فرد من افراد الانسان غير مفضل على جميع ما عداها) اي
ما عدا افراد الانسان وذلك ظاهر (فلا دلالة فيه) اي في التخصيص
المذكور (على عدم تفضيل جنس الانس على جنس الملك لان
في تفضيل جنس على جنس آخر) لا حاجة الى تفضيل جميع افراد
الاول على جميع افراد الثاني بل (يكفي تفضيل فرد من الاول على
جميع افراد الثاني) وبهذا انتفضيل انكشف وجه اندفاع وهم صاحب
الكشاف واتضح فساد ما قيل [١] في دفعه ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس
عدم تفضيل بعض افراده (ولك ان تقول لا بد من التخصيص المذكور
اخراجاً للمفضل عن جملة المفضل عليه) فلا دلالة فيه على محل الخلاف
بين الفريقين

تمّة — (المسئلة) يعنى مسئلة تفضيل البشر على الملك (مختلف فيها
بين اهل السنة والجماعة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب
ابن عباس رضى الله عنه) واختيار الزجاج على ما نقله في التقريب
(ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر افضل مطلقاً ثم الرسل

من الملائكة) على من سواهم من البشر والملائكة (ثم عموم الملائكة)
على عموم البشر (وهذا ما عليه اصحاب ابى حنيفة وكثير من الشافعية)
والاشعرية (ومنهم من فضل الكمل من نوع الانسان) نيباً كان
او ولياً (ومنهم من فضل الكروبيين) من الملائكة مطلقاً (ثم الرسل
من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة) على عموم البشر (وهذا
ما عليه الامام فخر الدين الرازى وبه يشعر كلام الغزالى) فى مواضع
عديدة من كتبه (قال صاحب الكشف) شارح الكشف (هذه المسئلة
ومسئلة تفضيل الائمة ليستا مما يبدع الذاهب الى احد طرفيها اذ يرجع
الى اصل فى الاعتقاد ولا يستند الى قطعى) بعد ان سلم من الطعن
وما يحل بتعظيم فى المسئلتين

لايحة قدسية — (الريب فى ان القرآن) كلام الله تع (منزل) من عنده
(انما يزول لعجز جنس البشر) امياً كان او غير امى (عن اتيان
مثله لا بعجز الامى فقط) لان عجزه لا يستلزم عجز غيره (فتمام الكلام)
يعنى قوله تع وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله
(فى مقام التحدى على تقدير رجوع الضمير فى مثله الى المنزل دون
المنزل عليه) ولما استشعر ان يقال انه عليه السلام كان امياً فيكفى فى تمام
التقريب عجز الامى عنه تدارك دفعه بقوله (وكونه عليه السلام امياً
لا يجدى لاحتمال ان يتعلمه من غير الامى) فعجز الامى عنه لا يكون
دليلاً على كونه منزلاً (وهذا الاحتمال مما صرحوا به) وجعلوا ذريعة
للدخل فيه (على ما نطق به نص الكتاب) وهو قوله تع ولقد نعلم
انهم ليقولون انما يعلمه بشر (فلا وجه لما قيل) قاله صاحب الكشف
وتبعه الامام البيضاوى (وللرد الى المنزل عليه وجه) لما عرفت انه
لا وجه للرد الى المنزل عليه

لائحة قدسية — (المراد بالامام الذي يدعى به الناس يوم القيمة)
 المذكور في كلام الله تع (كتاب الاحكام لا كتاب الاعمال كما سبق الى
 بعض الاوهام) قال الله تع يوم ندعو كل اناس باسمهم اى كل جماعة
 الانس بمن ايتوا به من كتاب قال ابن زيد اراد بالكتاب المنزل عليهم اى
 يدعى كل انسان بكتابه الذى كان يتلوه فيدعى اهل التوراة بالتوراة
 واهل الانجيل بالانجيل واهل القرآن بالقرآن (لقوله تع) في سورة
 الجاثية (كل امة تدعى الى كتابها) دل هذا على ان المراد بالامام الكتاب
 فاندفع احتمال ان يراد به النبي عليه السلام او المقدم في الدين والمدعو
 الى كتاب الاعمال كل واحد من الانس لا كل جماعة منه لعدم الاشتراك
 بين الاثنين في كتاب واحد . وكلمة الى صلة المتروك لا صلة المذكور
 تقديره تدعى منسوبة الى كتابها لم يرد ان هنا محذوفا بل اراد بتقدير
 الكلام تصوير المعنى على طريقة التضمين اذ لا دعوة الى كتاب الاحكام
 . يوم القيام . من الحلال والحرام . (ومن بدع الكلام ما قيل في هذا
 المقام الامام جمع ام كالحفاف جمع خف والحكمة في ذلك اى في الدعوة
 بامهاتهم اجلال عيسى عليه السلام واظهار شرف الحسين وان لا يقتضح
 اولاد الزنا فكأن هذا القائل غافل عن معنى الاناس والامة فان المدعو
 بامه كل واحد من الانس لا كل جماعة منه (وقد ثبت في الصحيحين
 من الحديث ما يدل على ان الناس يدعون في الآخرة باسمائهم واسماء
 آبائهم) وايضا كتاب الاعمال يؤتى بهم على ما افصح عنه قوله تع فمن
 اوتى كتابه يمينه فاؤئك يقرؤن كتابهم لا انهم يأتون اليه
 سائحة قدسية — (الدنيا ظاهرا والآخرة باطن قال الله تع يعلمون
 ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون) كان الظاهر ان يقال
 وهم عن باطنها غافلون (فكأن العدول عنه) الى ما ذكر (للاشارة

الى ان الآخرة باطن الدنيا) (قال بعض الكمل در ان روز اجسام
در ارواح كم شود چنانچه امروز ارواح در اجسام كم است) (وقد لوح
جلال الدين قدس سره العزيز الى هذا المعنى بقوله . پوستين چون
باز كونه بر كند . كوه را از بيخ واز بن بر كند ، (ولعلك اذا تأملت
فيما اشرنا اليه ينكشف لك وجه الجواب عن سؤال من قال ان لم يكن
البصير) في هذه الدار (معادا) في دار الآخرة (بعينه) اى ببصره
(يلزم ان لا يكون المعدوم معادا بعينه) واللازم خلاف مذهب اهل
الحق) (وقد اخبر الله تع) في كلامه القديم (عن ثبوت المعدوم حيث
قال حكاية) (عن بصير حشر اعمى) (رب لم حشرتنى اعمى وقد كنت
بصيرا) (وذلك بحكم ما اشير اليه من الانقلاب . فلا نقصان في المعاد
كمالا يخفى على ذوى الالباب

لايحة قدسية — (لتأييد في القول المذكور) يعنى في قوله تعالى رب لم
حشرتنى اعمى وقد كنت بصيرا (لما قيل من ان المراد من الاعمى في قوله
تع ونحشره يوم القيمة اعمى عمى البصر دون القلب) القائل هو الامام
البيضاوى في تفسيره (لما عرفت ان في ذلك اليوم يظهر البصيرة ويستتر
البصر) فمن لا بصيرة له في الدنيا يرى اعمى في الآخرة (وكأن ذلك
القائل لم يتأمل في قوله تع فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب
التي في الصدور) قالوا لما نزل قوله تع ومن كان في هذه اعمى فهو
في الآخرة اعمى جاء عبد الله بن ام مكتوم الى رسول الله عليه السلام
وقال يا رسول الله انا في الدنيا اعمى افاكون في الآخرة اعمى فانزل
الله تع فانها لا تعمى الابصار الآية (فان دلالة على فساد ما ذكره
في غاية الظهور) ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور
سأخرة قدسية — ماورد في كلمة الكملة من ان الحشر روحانى وكذا المدة

والالم في تلك الدار روحانيين قال القاشاني في تفسير قوله تع ولعذاب الآخرة اشد وابقي وانما كان عذاب الآخرة اشد لكونه روحانيا ليس بانكار لما هو من ضروريات الدين الحشر الجسماني من ضروريات دين الاسلام وكذا العذاب الاليم في الجحيم والنعيم المقيم في دار الخلد الجسمانيين من الضروريات لان الروح عندهم جسم لطيف لا جوهي مجرد كما قال الفلاسفة فحصرهم الحشر في الروحاني انكار للحشر الجسماني بخلاف حصر المشايخ الرباني لما عرفت ان الروح عندهم جسم خشن حشر جسماني

لايحة قدسية — (الروح من عالم الامر) ان الله تع خلق العوالم كثيرة كما جاء في الخبر بروايات مختلفة ولكنها جعلها محصورة في العالمين وهما عالم الخلق وعالم الامر كما قال الله تع الاله الخلق والامر تبارك الله رب العالمين (على ما اشير اليه في قوله تع ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي) عبر عن عالم الدنيا وهو ما يدرك بالحواس الخمس الظاهرة بالخلق وعبر عن عالم الآخرة وهو ما يدرك بالحواس الخمس الباطنة وهي العقل والقلب والسر والروح والحق بالامر (عالم الامر هو الاوليات العظام) التي خلقها الله تع للبقاء (من الروح والعقل والقلم والروح والعرش والكرسي والجنة والنار) سمي عالم الامر امرا لانه تعالى اوجده بامر كن من لا شيء بلا واسطة شيء قال الله تع خلقتك من قبل ولم تك شيئا (لما كان قديما فما كان بالامر القديم كان باقيا وان كان حادثا) وسمى عالم الخلق خلقا لانه اوجده بالوسائط من شيء قال الله تع وما خلق الله من شيء (ولما كان خلقه بالواسطة كان فانيا المخلوق) اي جميع ما في عالم الخلق فانيا كل شيء هالك الا وجهه فان لكل شيء وجه باق وهو ملكوت ذلك الشيء ولكل شيء ملكوت اي حظ من عالم

الامر (لا يتطرقه الفناء) لانه محفوظ بالقدرة الكاملة على ما اشار اليه بقوله (اذ بيده ملكوت كل شيء) اعلم ان الروح الانساني وهو اول شيء تعلقت به القدرة جوهرية نورانية ولطيفة ربانية من عالم الامر وهو الملكوت الذي خلق من لا شيء وعالم الخلق وهو الملك الذي خلق من شيء قال الله تع اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله (فعنى) اى لما تقرر ما تقدم بيانه ظهر هذا المعنى (كون الروح من امره تع من عالم الامر والبقاء) لا من عالم الخلق والفناء (اعلم ان روح محمد عليه السلام اول باكورة اثمرها الله تع بايجاده من شجرة الوجود) واول شيء تعلق به القدرة (مشرفة بتشريف اضافته الى نفسه تع فسماء روى) كما سمي اول بيت من بيوت الله تع وضع للناس بيت الله وشرفه بالاضافة الى نفسه (ثم حين اراد ان يخلق آدم عليه السلام سواء ونفخ فيه من روحه) اى من الروح المضاف الى نفسه وهو روح النبي عليه السلام فكان روح آدم عليه السلام من روح النبي عليه السلام (فهو ابو الارواح كما ان آدم عليه السلام ابو الاشخاص قال عليه السلام كنت نبياً و آدم بين الماء والطين وهذا احد اسرار قوله عليه السلام آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيمة

سايحة حدسية — (انت حيوان بجسدك الكثيف مظهرك ظاهر عالم الحركة) يعنى مظهر الحس المسمى بعالم الملك (ملك بجسمك اللطيف مظهرك باطن عالم الحركة) يعنى مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت (انسان بجوهرك النظيف) عن كدورات عالم الكون والفساد ومظهرك عالم السكون يعنى مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت (اما جسدك فهو هذا الهيكل المحسوس) المركب من العناصر الاربعة (واما جسمك اللطيف فذاك الروح الذى يقبضه ملك الموت) اذا جاء الاجل (واما

جوهرهك النظيف فتلك النفس المجردة التي يتو فيها الله تع حين مفارقتك
 عن الدنيا) ذكر الخطيب ابوبكر عن مالك بن انس رضى الله عنه ان ملك
 الموت يقبض الروح والله يتوفى الانفس حين موتها (ذكر في التذكرة)
 يعنى الامام القرطبي (ان الروح جسم لطيف) متشابك للاجسام
 المحسوسة (يجذب ويخرج) يعنى من البدن (وفي اكفانه يلف ويدرج
 وبه الى السماء يعرج) فيفتح باب السماء للسعيد ولا يفتح للشقي فيرد
 الى اسفل السافلين (لا يموت ولا يقنى) وهو ماله اول وليس له آخر
 (هو بعينين ويدين) وانه ذو روح طيب وخيث (وهذه صفة
 الاجسام لا صفة الاعراض) وهذا غاية في البيان ولا عطر بعد عروس
 (هذا اصح ما قيل فيه) وقد اختلف الناس فيه اختلافا كثيرا (وهو
 مذهب اهل السنة) والجماعة (وكل من يقول ان الروح يموت ويقنى
 فهو ملحد) وكذلك من يقول بالتناسخ (الى هنا كلامه) واذا انكشف
 لك حال الروح فقد وقفت على عالم البرزخ واحوال القبر) وما فيه
 من الالم واللذة الجسمانيين (وانجلي عندك وجه كونه روضة من رياض
 الجنة او حفرة من خفر النيران) وكان عندك حل شبهات المسكرين
 على طرف التمام

تمة — (لما عرفت حقيقة الروح الانسانية فقد وقفت على سر المعراج
 الجسماني) يعنى علمت انه لا يلزم ان يكون بالجسد الكشيف والهيكل
 المحسوس (وانكشف لديك وجه قول عايشة رضى الله عنها ما فقد
 جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج ولكن عرج بروحه) هكذا ذكر
 الحديث في الكشف (ومن غفل عن آخره) يعنى عن قوله ولكنه عرج
 بروحه والغافل الفاضل سعد الدين (تعسف في تأويله) ذكره في شرح
 العقائد (حيث قال والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه

وكان المعراج للروح والجسد جميعا (ولا خفاء في ان ما ذكر في آخر الحديث لا يتحمل هذا التأويل

سايحة حدسية — (الموت والحيوة من مخلوقات عالم الملكوت) قال الله تع الذي خلق الموت والحيوة والخلق هنا غير مقابل للامر بل على المعنى اللغوى العام (ولكل منهما صورة خيالية في ذلك العالم بهارى ويشاهد) يشاهده من يغيب عن عالم الملك ومن يساخ عن البدن (ولقد جاء في الخبر) عن خير البشر (ان الموت يؤتى يوم القيمة) وينظر اليه اهل المحشر (في صورة الكباش ويزبح) يذبحه يحيى عليه السلام بين يدى محمد عليه السلام (ومن هنا انكشف وجه التعبير عن ادراكه) اى عن ادراك الموت ومعرفته (بالذوق في قوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموة الاولى) دون سائر اسباب الادراك من الحواس (واندفع الاشكال عن اتصال الاستثناء اذ ح) اى على تقدير التجوز المذكور في الذوق يكون المعنى لا يعرفون فيها الموت الا الموة الاولى ولا تكلف فيه (ومن لم يذق هذا) كصاحب الكشف والامام البيضاوى ومن تبعهما (تكلف في توجيه الاستثناء) المذكور حيث قال اريد ان يقال لا يذوقون فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموة الاولى موضع ذلك لان الموة الماضية محال ذوقها في المستقبل فهو من باب التعليق بالحال كأنه قيل ان كانت الموة الاولى يستقيم ذوقها في المستقبل فانهم يذوقونها

تمة — (لكل شيء في عالم الملك صورة مثلية في عالم الملكوت ومن امعن في سر هذا المقال فقد اذعن حكم رؤية الاعمال) فان لها صوراً مثالية في عالم الملكوت على ما ورد في الخبر في تفسير قوله تع وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم من ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله

شيء هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عمالك الصالح
 طالماركبتك في الدنيا فاركني انت اليوم فذلك قوله تع يوم نحشر
 المتقين الى الرحمن وفدا اى ركبانا وقد قال عليه السلام عظموا
 ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا خرج من قبره
 استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عمالك
 الفاسد طالماركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله تع وهم
 يحملون اوزارهم على ظهورهم (وتبين عنده ان قوله تع ليروا اعمالهم)
 صدره يوم يصدر الناس اشتاتا (على حقيقته) وكذا قوله تع يوم تجد
 كل نفس ما عملت من خير محضرا (ومن صرفه عن ظاهره) كصاحب
 الكشاف والبيضاوى ومن هذا حذوها (وقال فى تفسيره ليروا جزاء
 اعمالهم) وقل فى تفسير الآية الاخرى جزاء ما عملت من خير (لم يكن
 فى رؤية العمل على بصيرة) وروية

سايحة حدسية — (لكل شيء فى عالم الملك لسان ملكوتي) لكل ذرة
 ذرات الموجودات فى عالم الشهادات لسان من عالم الغيب لا يراه البصر
 ولا يسمع صوته الروحاني الاذن (به) اى بذلك اللسان (نطق الحصى
 فى يد النبي عليه السلام ونطقت السموات والارض حين قلنا اتينا
 طائعين و به يشهد اجزاء الانسان عليه يوم الجزاء ويقرلون انطقنا
 الله الذى انطق كل شيء) حين يقولون جلودهم لم شهدتم علينا
 (ويحدث الارض عما حدث عابها كما قال الله تع يومئذ تحدث اخبارها)
 ينطقها الله تع فتخبر بما كان فيها (ويسبح الاشياء كما قال الله تع وان
 من شيء الا يسبح بحمده) يحمده على نعمة اليجاد والتربية على وجه
 يليق بشانه منزها له عن شين النقص والقصور (بعضه) اى بعض جنس
 الشيء (يسبح بلسان الشهادة) وذلك ظاهر (وبعضه بلسان الغيب

ولذلك) اى ولكون تسييح بعض الاشياء بلسان الشهادة ومن شأنه ان يكون مسموعا (لم ينف السماع بل نفى الفقه حيث قال ولكن لا تفقهون تسييحهم) ومن لم يفقه هذه الدقيقة زعم ان الانسب لحقيقة التسييح لا يسمعون (والذكر القلبي) المنقول عن بعض اصحاب القبول (بذلك اللسان) كما لا يخفى على ارباب العرفان

لايحة قدسية — (اسند الختم في قوله تع اليوم نختم على افواههم الى نفسه دون الكلام واشهادة في قوله تع وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم وافعالهم الاختيارية اظهارا لتوسيط الاختيار بعد الاقتدار على النطق والتكلم) على ما نطق به قوله تع انطقنا الله الذى انطق كل شئ فلا مساغ للتأويل لظهور آثار المعاصى عليها ودلائلها على افعالها (ولما كان كلام الايدي اقرارا على الغير المنكر نزل تصديق الارجل اياها منزلة الشهادة) فعبر عن تكلمها بالشهادة وفي الحديث يقول العبد يوم القيمة انى لا اجيز شاهدا على الا من نفسى فيختم على فيه ويقال لاركانه انطق فينطق باعماله ثم يخلى بينه وبين الكلام (فان قلت اليس معنى قولهم انطقنا الله الذى انطق كل شئ) فى جواب جلودهم حين قالوا لم شهدتم علينا (ما نطقنا باختيارنا) فينا فى ما قدمته من عدم اسناد التكلم والشهادة الى نفسه لدفع وهم الاجبار (قلت ذلك وهم يسبق الى فهم البعض) يعنى الامام اليضاوى (وليس الامر كما وهم بل المعنى انه تع امرنا بذلك وكفى ذلك) فى الاعتذار (والظاهر ان قولهم لم شهدتم علينا سؤال تعجب) لا سؤال توبيخ كما توهم وبنى عليه السؤال المذكور يشهد لذلك زيادة قوله الذى انطق كل شئ فانه على تقدير الجواب عن سؤال التوبيخ يكون تلك الزيادة ضايعا انما الحاجة اليه على تقدير الجواب عن سؤال التعجب (فان قلت اليس

الحتم يأبى عن هذا السؤال قلت يختم ثم يحلى بيته وبين الكلام على ما ورد في الخبر) وقد قدمنا بيانه فتذكر

لايحة قدسية — (المنفى في قوله تع لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان سؤال استفسار) لا مطلق السؤال (دل على ذلك تعديته بعن) فان السؤال اذا تعدى الى ثاني مفعوليه بعن يتعين معنى الاستفسار (فلا ينافي ذلك النفي) اي نفى السؤال في القول المذكور (ما في قوله تع قال اكذبتم باياتي ولم تحيطوا بها علما من الاثبات) اي اثبات السؤال (لانه سؤال توبيخ وتقرع) لا سؤال استفسار واستخبار (واما التوفيق بان المنفى هو السؤال عن الذنب نفسه والمثبت هو السؤال عن الباعث عليه اختار الامام البضاوي هذا التوفيق وايده بقول ابن عباس رضى الله عنهما لا يسألون ماعلمتم كذا وكذا بل يسألون لم علمتم كذا (لا يجدى في التوفيق بين القولين المذكورين) لان قوله تع اكذبتم باياتي صريح في السؤال عن نفس الذنب (نعم يجدى في التوفيق بين القول الاول وقوله تع فوربك لنسألنهم

لايحة قدسية — (اثبت السؤال في قوله تع واقبل بعضهم على بعض يتسائلون وذلك عقيب نفحة البعث قبل ان يطوف في السماء) كطى السجبل (كما هو الظاهر من قوله تع ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون بينهم) ومن قوله تع يتخافتون بينهم ان لبثتم الا عشرا (فلا ينافي انتفاء السؤال) اي انتفاء السؤال (لانه بعد ما صار السماء كالمهل وتكون الجبال كالعمن على ما نطق به قوله تع يوم يكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعمن ولا يسأل جميع حيا) فان قلت ما ذكرته مخالف لما قيل [١] ان التناكر يكون عند النفحة الاولى فاذا كانت الثانية قاموا فتعارفوا

[١] قائله صاحب الكشف

وتسألوا ولما قيل [١] ان عدم السؤال عند النفخة والسؤال بعد المحاسبة او دخول اهل الجنة الجنة واهل النار النار قلت ما ذكروا انما هو عن عقل واعتبار وما ذكرته عن نقل واخبار فعليك الاختبار ثم الاختيار

تممة — لا يتعارفون كما يحشرون كما زعمه من قال (القائل الامام البيضاوى) وذلك عند خروجهم من القبور دل على ما قلنا (من ان تعارفهم يتأخر عن اول الحشر) قوله عليه السلام الامر اشد من ان ينظر بعضهم الى بعض فى جواب عائشة رضى الله عنها اذا سمعت قوله عليه السلام يحشر الناس حفاة عراة غرلا فقالت الرجال والنساء ينظر بعضهم الى بعض (والحديث رواه البخارى ومسلم والنسائى وابن ماجه (وذلك ان هول البعث) ودهشة الحشر (لما كان مانعا عن النظر فلان يكون مانعا عن التعارف الذى يتوقف عليه) اى على النظر (اولى) ذكر فى اشد ذكره عن ابى هريرة رضى الله عنه انهم يوقفون عراة حفاة عزلا مقدار سبعين عاما (وفى الجواب المذكور) يعنى جواب النبي عليه السلام عن سؤال عائشة رضى الله عنها (دلالة على انهم يكتسبون عند التعارف) لانه لا يجدى بدونه (وقد فهم ذلك) اى انهم يكونون بعدما يحشرون عراة (من حديث رواه مسلم فى صحيحه حيث قال عن ابن عباس رضى الله عنهما قام فينا رسول الله عليه السلام بموعظة فقال) صدر الحديث يا ايها الناس انكم تحشرون الى الله حفاة عراة عزلا كبدا الله تعالى اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين الا وان اول الناس يكسى يوم القيمة ابراهيم عليه السلام لايحة قدسية — (يوم التلاق يوم القيامة قال تع لينذر يوم التلاق

يومهم بارزون) ظاهرون لا يوارىهم شيء من امكنة او ابنية (لان الارض يومئذ قاع صفصف ولا لباس لانهم عراة كما جاء في الحديث) في رواية البخاري ومسلم والترمذي عن ابن عباس رضى الله عنهما قال سمعت رسول الله عليه السلام يقول (انكم ملاقوا الله حفاة عراة عزلا ومن ههنا انكشف المراد من اتلاق) (ومن غفل عن هذا زعم ان المراد من التلاق الملاقاة بين الارواح والاجساد ومن البروز الخروج من القبور

سايحة حدسية — (مساق قوله تع وتركهم في ظلمات لا يبصرون يقتضى وجود البصر في الظلمة وان بلغت الغاية) اذ لا وجوده فيها لكان اخباراً عن عدم اوبة المعدوم فيها ولا وجه له (وقد تقرر في موضعه) من كتب الحكمة والكلام (ان البصر هو اللون والضوء وانما يبصر الجسم بواسطتهما) فالظلمة انما تمنع الابصار دون المبصر (فظهر) بما تقرر (ان اللون موجود في الظلمة) الشديدة البالغة غايتها (لا يزول بزوال النور كما سبق اليه وهم طائفة) منهم ابن سينا سايحة حدسية — (الضوء شرط رؤية الالوان لا شرط وجودها كما سبق الى بعض الاوهام) اراد به ابن سينا ومن تبعه (اشير الى ذلك في قوله تع وتركهم في ظلمات لا يبصرون فان قوله لا يبصرون لا يخلو عن وجود دلالة على وجود المبصر في الظلمة اذ لا يقال في حق احد انه لا يبصر المعدوم ووجود المبصر فرع وجود اللون) لان الجسم لا يبصر الا بلونه وشكله

سايحة حدسية — (الليل والنهار لا ينعدم احدهما بوجود الآخر بل يستتر الليل عند وجود النهار وينكشف عند ذهابه دل على ذلك) دلالة ظاهرة (قوله تع وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون

وقد افصح عن ذلك) اى عن انه لا ينعدم الليل عند مجئ النهار
(قوله عليه السلام سبحانه الله اذا جاء النهار فاين الليل فى جواب قوم
من اليهود قالوا اذا كانت الجنة عرضها السموات والارض فاين النار
فافهم فانه سر من الاسرار

لايحة حدسية — (كما ان الامر متنوع الى تكليفي وهو المدار الغالب
للاحكام الشرعية) انما قيد المدار بالغالب لان بعض الاحكام يثبت
بالاخبار منها قوله تع كتب عليكم الصيام (وتكويى) كقوله تع كونوا
قردة خاسئين (ومن هذا النوع قوله تع اهبطوا) فى قوله تع قلنا
اهبطوا الآية هبط لازم ومتعد ومصدر المتعدى الهبط ومصدر اللازم
الهبوط وهو النزول من علو الى سفلى (لا من النوع الاول) اى ليس
الامر المذكور تكليفيا (حتى يلزم الاذن فى المعادة بناء على ان الحال
المذكور بقوله بعضكم لبعض عدو قيد والامر بالمقيد يتناول القيد)
فاندفع ما قيل [١] تقييد المأمور به بالمنهى عنه لا يكاد يقبل عند اولى
النهى فالك لو قلت قم ضاحكا وانت تنهاه عن الضحك ينسب ذلك القول
منك الى ما لا ترضاه وكذا ما اورد على ماروى عن ابن عباس رضى
الله عنهما ان الحية ايضا من جملة المأمورين بالهبوط من ان الحية ليست
من المكلفين (كذلك النهى متنوع الى تكليفي وهو الشايع فى الاحكام
الشرعية) انما قال هو الشايع لما مر فى قرينه من الاحكام الشرعية
ما قد يثبت بالاخبار والاختصاص له بصورة الاثبات (وتكويى كما
فى قوله تع فلا يكن فى صدرك حرج منه) اى ضيق قلب من تبليغه
(وهذا النوع من النهى لم يذكر فى كتب الاصول . ولم يتبسه له
الفحول) من المهرة فى المعقول والمنقول . (وكذلك قالوا فى تفسيره)

[١] قائله جلال الدين السيوطى (منه)

اي في تفسير القول المذكور (توجيه النهي الى الحرج للمبالغة) كقولهم
لا اريدك ههنا [١] (والنهي في قوله تع فلا تكونن من الجاهلين وفي قوله
فلا تكونن من الممترين من هذا القبيل) ولما استشعر ان يقال التأكيد
انما يناسب التكليف دون التكوين تدارك دفعه بقوله (واما تأكيد
في هذا المقام) يعنى مقام الامر والنهي التكوينيين لاطهار العناية
واعلام الاختصاص فان قلت هل للنهي التكليفي هنا وجه صحة قلت نعم
فان نهيه عليه السلام عن الجهل والامتراء (مع انه غير متوقع عنه
للمبالغة في حق من يتوقع منه ذلك وعدم التوقع عنه عليه السلام
لا ينافي نهيه دل على ذلك قوله تع) في حق نوح عليه السلام (اني
اعطتك ان تكون من الجاهلين) فان الجهل غير متوقع من نوح عليه
السلام ومع ذلك وقع التحذر (والحق ان العصمة لا تدفع النهي)
قال صاحب التيسير يجوز ان يكون الخطاب له عليه السلام وان كان
معصوما لان العصمة لا ترفع النهي (فالاستدلال) اي بالعصمة
عن الامتراء مثلا (على ان المراد منه ليس نهيه عليه السلام عنه) وقع
هذا الاستدلال في كلام الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره وليس
المراد به نهيه عليه السلام عن الشك فيه لانه غير متوقع عنه وليس
بقصد واختيار (ليس بتمام) كما لا يخفى على ذوى الافهام ثم ان موجب
قوله وليس بقصد واختيار ان لا يكون النهي صحيحا اصلا سواء كان
المراد نهيه عليه السلام او نهى امته والتأويل الذى اشار اليه بقوله

[١] (ومن حسن الظن بشأته من قال) اراد به نجم الدين قدس سره
(ان النهي في قول تعالى فلا تكونن من الممترين من هذا القبيل حيث قال في
تفسيره ليس هذا نهيا عن شك كان في النبي عليه السلام ولكن نهى الكينونة
قال في الازل لانه كلام ازلي فاما كان من الممترين ولا يكون الى الابد) وفيه ان
التأكيد انما يناسب التكليف دون التكوين (منه)

او امر الامة باكتساب المعارف المزيحة للشك على الوجه الابغ يهدم
اصل الاستدلال كما لا يخفى على من تأمل في مساق المقال (والتحقيق
ان الشك لا يكون بقصد واختيار) فالنهي المذكور على تقدير كونه
تكليفياً (للبحث على محافظة الاسباب المزيحة له) والتحذير عن بواعث
الغفلة عنها والرسول عليه السلام احق بهما من امته ولقد احسن
من قال ان الله تع يحذر نبيه من اتباع الهوى اكثر مما يحذر غيره لان
ذا المنزلة الرفيعة الى تحذير الانذار احوج حفظاً لمنزله وصيانة لمكانته
وقد قيل حق المراءاة المجلوة ان يكون تعهدهما اكثر اذا كان القليل
من الصدا عاها اظهر قدبر

لايحة قدسية — ان ابليس ليس من جنس الملك بل من جنس الجن
كما قال الله تع كان من الجن (دل على ذلك) دلالة قاطعة (انقطاع
الاستثناء في قوله تع الا ابليس لم يكن من الساجدين) انما حكم بانقطاع
الاستثناء فيه لان عدم كون ابليس من الساجدين يفهم من قوله
الا ابليس على تقدير الاتصال فيضيع قوله لم يكن من الساجدين واما
الدلالة في انقطاع الاستثناء المذكور على ان ابليس ليس من جنس
الملك فظاهرة اذ لا شبهة في انه على تقدير كونه من ذلك الجنس حق
الاستثناء المذكور الاتصال [١] ولما اتجه ان يقال ان كان ابليس من جنس
الملك فلا وجه لانقطاع الاستثناء على ما ذكر آنفاً وان لم يكن منه
فلا يتناوله امر الملكة بالسجود فما وجه قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد
اذ امرتك فانه صريح في تناول الامر المذكور اياه اذ لم يرد
في خصوصه امر مستقل تدارك دفعه بقوله (وتناول الامر المذكور

[١] والتأويل بان المراد بالاخبار عن عدم كون ابليس من الساجدين في
علم الله تع لا يدفع المحذور المذكور لانه ايضا معلوم ح ضرورة ان علمه تع
محيط بالكائنات وغيرها فافهم (منه)

ايه) يعنى تناول الامر بالسجود لآدم عليه السلام (دلالة لاعتبار)
حتى يلزم ان يكون ابليس من جنس الملك (يرشدك اليه قوله تع
استكبرت ام كنت من العالين لان المعنى والله اعلم امرك دائر بين
ان تكون ادنى من المأمورين بالسجود فيتنا ولك الامر دلالة) ضرورة
ان الاعلى اذا امر بتعظيم شخص يكون الادنى مأموراً به بطريق
الاولى (فيلزم الاستكبار) على تقدير ثبوت هذا الشق من التردد
(او اعلى منهم فيكون من زمرة العالين الذين لم يتناولهم الامر بالسجود
اصلاً) اى لا عبارة ولا دلالة (ولعلمهم ارواح الانبياء عليهم السلام فان
الارواح مخلوقة قبل الاجساد بالفي عام وقد قال عليه السلام كنت نبيا وادم
بين الماء والطين (دقيقة) (وفي عبارة مع) يعنى فى قوله تع ابى ان يكون
مع الساجدين (اشارة الى ما قدمناه من الارشاد) الى ان يتناول الامر
بالسجود لابليس دلالة حيث دلت [١] على انه كان فى حيز التابعين
المأمورين بالسجود (فافهم والله ولى الرشاد)

تمة — (قد نهيت فيما سبق على ان الاستثناء فى قوله تعالى الا ابليس
لم يكن من الساجدين منقطع قطعاً) لا احتمال فيه للاتصال (وذلك
يستلزم ان يكون الاستثناء فى قوله تع الا ابليس لم يكن من الساجدين
ايضاً منقطعاً فمن تردد فيه فقال) القائل هو الامام البيضاوى (ان جعل
قوله الا ابليس منقطعاً اتصل به قوله ابى) اى ولكن ابليس ابى
(وان جعل متصلاً كان استينافاً) على انه جواب سائل هالاسجد (فقد اخطأ)
فريضة — (كان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم مرسلًا للناس كافة)
ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى حياً لما وسعه الا اتباعى (بخلاف
سائر الانبياء عليهم السلام) فلو كان نبينا فى زمن واحد منهم لوسعه ان

لا يتبعه وبهذا تبين وجه الحديث المذكور واتضح ماسبق له الكلام من بيان جهة فضله ومن [١] قال لو نزل الكتاب المتقدم في أيام المتأخر لنزل على وفقه ولذلك قال عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي لم يدرك انه ح لا يظهر الفضيلة فان موسى عليه السلام لو كان حيا في زمن عيسى عليه السلام لما وسعه الا اتباعه ومساق الكلام على ما نهت عليه فيما تقدم لظهور الفضيلة وايضا موجب ما ذكره في تقرير ما نقلناه عنه من ان المخالف في جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار في المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها مراعى فيه صلاح من خوطب بها انتساخ الشريعة لا انتساخ النبوة والاول لا يستلزم الثاني على ما فصح عنه عليه السلام بقوله (وكان النبي يبعث الى قومه خاصة) قد دل هذا على ان نوحا عليه السلام لم يكن مبعوثا الى كافة الناس فلا دلالة في قوله تع حكاية عنه رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا على عموم الطوفان ولا بعث له عليه السلام بعد غرق الكفار قاطبة حتى يرد النقص بعموم بعثه بل ابقاء له على ما كان وهذا ظاهر وان خفي على من قال [٢] فان قلت كان نوح عليه السلام مبعوثا الى كل الناس بعد خروجه من الفلك وكيف اختص به نبينا عليه السلام قلت كان ذلك ضروريا فلا اعتبار له (وبعثت الى الناس عامة) فان قلت اليس آدم عليه السلام ايضا مبعوثا الى الناس عامة قلت بل هو كسائر الانبياء كان مبعوثا الى قومه خاصة لعدم ضرورة انه لا وجود لقوم لعدم وجود قوم آخر في عهده والمراد من العموم المذكور العموم للاقوام الداخلة

[١] القائل هو الامام البيضاوي ذكره في تفسير قوله تع وآمنوا بما نزلت مصدقا لما معكم من سورة البقرة (منه)

[٢] القائل ابن الملك في شرح المشارق ثم ان في قوله بعد خروجه الخ ركافة كما لا يخفى على النطن (منه)

تحت جنس الانس (لا امر سلا اليهم كافة لان تبليغ الرسالة الى الناس كافة وعامة البشر كان خارجا عن وسعه ولذلك قال الله تعالى ارسلناك كافة للناس . ولم يقل ارسلناك الى الناس كافة فان الثاني يقتضى التبليغ الى الناس قاطبة دون الاول والا يلزم ان يكون مقصراً في امر التبليغ غير موف حقه اذ لم يكن منه عليه السلام تبليغ الرسالة الى مافى اطراف العالم . من اصناف الائم . ولما كان الفرق بين البعث والارسال خفيا جدا كان ذلك مظنة الاشكال فتدارك حله فقال (والبعث الى الناس عامة اعم من الارسال اليهم عامة) فان في الارسال تكليفا دون البعث لانه تكوين محض (فلا يلزم المحذور المذكور) فيما تقدم بقوله والا يلزم ان يكون مقصرا في امر التبليغ (على القول المأثور) يعنى قوله عليه السلام وبعثت الى الناس عامة (ولاعلى قوله تع قل يا ايها الناس انى رسول الله اليكم جميعا) لان قوله اليكم جميعا متعلق بمعنى البعث الذى ضمنه قوله انى رسول الله وهذا ما اشار اليه المص بقوله (لانه على اعتبار تضمين البعث)

تمة — (البعثة تلازم الرسالة) وصف البعثة الى الخلق بالدعوة الى الحق لا ينتظم الانبياء كلهم بل مخصوصة بالرسول منهم وقد افصح عن هذا الامام القرطبي في تفسير قوله تع ولقد آتينا داود وسليمان علما حيث قال وكل نبي جاء بعد موسى عليه السلام ممن بعث ولم يبعث فانما كان بشريعة موسى عليه السلام الى ان بعث المسيح عليه السلام فنسخها (فلاوجه لما قيل) قائله القاضى عضد الدين فى ديباجة المواقف (وبعث اليهم الانبياء والرسل) لان مبناء على عموم البعثة لعامة الانبياء عليهم السلام

فائدة — (تعاق الجار فى قوله تع وارسلناك للناس رسولا) من سورة

النساء (للفعل لا للحال) يعنى قوله رسولا (لما فى تقديم الجار من ايهام التخصيص) يعنى تخصيص رسالته عليه السلام لاس (ولا صحته) لان رسالته عامة للثقلين (ومن لم يتنبه لهذا) يعنى صاحب الكشاف والقاضى ومن حذا حذوها (جوز ذلك) اى تعلق الجار للحال

فائدة — (قال الرضى) فى شرح مختصر ابن الحاجب وقد يلزم بعض الاسماء الحالية نحو كافة وقاطبة ولا تضافان (ويقع كافة فى كلام من لا يوثق بعربيته مضافة غير حال وخطوا فيه * لكنه قد اخطأ لانها وقعت مضافة غير حال فى كلام العلامة الزمخشري) حيث قال فى تفسير سورة المل من الكشاف ويجوز ان يراد بحقيقة الابصار كل ناظر فيها من كافة اولى العقل وهو امام العربية يستشهد بتركيه [١]

فائدة اخرى — (كافة منقول عن معناه الاصل) الذى دخلها التانيث باعتبارها (فانها فى الاصل فاعل) من الكف بمعنى المنع (ثم نقل الى معنى كل وجميع فلا عبرة لتأنها بعد النقل لكونها بمنزلة سائر اجزائها) قال ابو حيان ان الناء فى كافة وان كان اصلها للتانيث لكنها ليست فيها اذا كانت حالا للتانيث بل صار هذا نقلا محضا الى معنى كل وجميع كما صار قاطبة وعامة اذا كان حالا نقلا محضا الى معنى كل وجميع فاذا قلت قام الناس قاطبة او كافة فلا يدل شئ من هذه اللفاظ على التانيث كما

[١] قال الفاضل العصام فى شرح الكافية قال الرضى ويقع كافة فى كلام المتأخرين ممن لا يوثق بعربيته مضافة غير حال وقد خطوا فيه . هذا تعريض بخطأ صاحب الفصل فى خطبته حيث قال محيط بكافة الابواب وبما وقع لصاحب المقامات من اراد قاطبة مضافة غير حال * وينصر صاحب الفصل كتابة اعدل الاصحاب عمر بن الخطاب الفاروق بين الخطأ والصواب رضوان الله عليه وعلى سائر الاجاب جعلت لال بنى كاكلة على كافة بيت المال للمسلمين لسكل عام مائى مثقال ذهباً ابريزا كتبه ابن الخطاب ختمه كفى بالموت واعطيا عمر وهذا الخط موجود فى بنى كاكلة انتهى فلا يصنى الرضى الى كلام الزمخشري (لمصححه)

لا يدل كل ولا جميع (كتاء الذات) قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة آل عمران الذات في الاصل مؤنث ذو وقد قطعت عن لزوم الوصفية والاضافة واجريت مجرى الاسماء المستقلة بمعنى نفس الشيء وحقيقته واجريت تأوها مجرى الاصلية فقالوا في النسبة ذاتي باثباتها وجوزوا اطلاقها على الله تع مع امتناع مثل علامة لوجود التاء (فلامانع من جهة التاء) انما قال من جهة التاء لان فيها مانعا من جهة المعنى لما عرفت ان معناها معنى كل وجميع لامعنى كافية (في كافة لكونها حالا عن الكاف في ارسلناك) في قوله وارسلناك الى الناس كافة (وبهذا التفصيل تبين وجه الحلل فيما قيل) قائله صاحب الكشاف ذكره في تفسير قوله تع يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة (فيجوز ان يكون كافة حالا من السلم لانها تؤنث كما تؤنث الحرب قال الشاعر . السلم تأخذ منها مارصيت به . والحرب يكفيك من افاسها جوع) فان مبناه الغفلة عن ان كافة قد نقلت عن معناها الاصل الذي دخلها التانيث باعتباره وانسخ عنها ذلك الوصف

فريدة — (كرر لفظ اطيعوا) يعنى في قوله تع يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول (تعظيما لامر الرسول ولهذا) اى ولكون التكرار المذكور للتعظيم (ترك في قوله تع واولى الامر منكم فرقانين المطاعين فلا حاجة اليه عند عدم ذكر ثانيهما) وهو اولو الامر (فلذلك) اى لكون التكرار المذكور لمجموع التعظيم والفرق (ترك التكرار في قوله تع اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه الآية) وقوله تع اطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا (لفقد بعض الباعث) وهو الفرق المذكور (وانما قال منكم اظهارا لوجه الرخصة في المنازعة) الا ترى ذكرها (ولما كان ايجاب الطاعة للامراء منبثا عن اشتراط العدالة) وموافقة

الحق خصوصا بقرينة التمهيد السابق بقوله تع واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل رتب عليه قوله فان تنازعتم في امر من امور الدين وامور الدنيا اى فان تنازعتم واولو الامر منكم فى شئ (ففيه دلالة على ان طاعة الامراء انما يجب اذا وافقوا الحق) واما اذا خالفوه فلا طاعة لهم قال النبي عليه السلام لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق (والمراد من الرد الى الله) فى قوله تعالى فردوه الى الله ورسوله (الرد الى كتابه تع ومن الرد الى رسوله الرد الى سنته) قولية كانت او فعلية او تقريرية (وهذا اى الرد الى سنته عليه السلام على الوجه المذكور) ينظم حائى حيوته ومماته فمن قال (القائل هو الامام البيضاوى فى تفسير الرد الى الرسول) بالسؤال عنه عليه السلام فى زمانه والمراجعة الى سنته بعده لم يصب فى تفصيله وتخصيصه (لان المراجعة اليه عليه السلام فى زمانه لا يلزم ان يكون بالسؤال عنه) (لان فعله وتقريره حجة فى زمانه ايضا)

فائدة — (لما اوجب الله تع فى كل متنازع فيه الرد الى الكتاب والسنة) وهذا العموم مستفاد من ايهام شئ وتنكيره ولاخفاء فى انه لا يوجد فى كل حادثة نص ظاهر من الكتاب والسنة (تضمن الايجاب المذكور الامر بالنظر) فى مودعات النصوص الواردة فى الكتاب والسنة (والعمل بمدلولاته) ومقتضياته (فالآية) المذكورة (حجة على منكرى القياس) من اصحاب الظواهر (لالهم كما توهموه) قال الامام البيضاوى فى تفسيره واستدل به منكروا القياس وقالوا انه تع اوجب رد المختلف فيه الى الكتاب والسنة دون القياس واجيب بان رد المختلف فيه الى المنصوص عليه انما يكون بالتمثيل والبناء عليه وهو القياس ومبنى هذا الجواب على عدم الفرق بين الاجتهاد والقياس والا فالرد المذكور

قد يكون بالاجتهاد لا بطريق القياس وهذا واضح عند من له ادنى خبرة
فائدة اخرى — (لما امرنا الله تع بالرأى والاجتهاد) بقوله فردوه
الى الله والرسول (وشرط فيه) اى فيما امر به (التنازع) حيث قال
فان تنازعتم (ورتب عليه الرد) المذكور (دل ذلك على انه لارخصة
للرأى والاجتهاد عند انعقاد الاجماع والالكان اعتبار الشرط المذكور
ضايعا) ولا وجه له فى كلام بليغ فكيف فى الكلام المعجز (فى النص
المذكور دلالة على حجية الاجماع وعدم جواز مخالفته) فلاية المذكورة
جامعة للاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس. وهذا من
لطائف الاسرار. المستخرجة بدقايق الانظار

فريدة — (الاجتهاد) وهو فى اللغة استفراغ الجهد فى امر من الامور
ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد فى حمل الحجر ولا يقال
اجتهد فى حمل الخردلة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل
ظن بحكم شرعى (اعم من القياس) وهو تعدي الحكم من الاصل الى
الفرع لعل متحدة لاتدرك بمجرد اللغة كذا قالوا ويشكل هذا بدلالة
النص الاجتهادية كالتى تمسك بها الامامان فى ايجاب الحد فى اللوطة
مطلقا (لان الاجتهاد قد يكون فى مورد النص) كالا جتهاد فى قوله عليه
السلام المتبايدان بالخيار ما لم يتفرقا فان الشافعى حمل التفرق على تفرق
الابدان فثبت خيار المجلس وابو حنيفة حمله على تفرق الاقوال ولم
يثبته (والقياس) على ماظهر من حده المذكور آنفا (شرطه فقد النص)
فلا يكون فى مورد ثبوت ان الاجتهاد يوجد بدونه (ولا بدله) اى للقياس
حيث شرط فيه ان لاتدرك علته بمجرد اللغة (من الاجتهاد) فثبت
ان القياس لا يوجد بدون الاجتهاد فظهر ان النسبة بينهما عموم
وخصوص مطلق (وهذا) اى الفرق المذكور بين القياس والاجتهاد

(مع وضوحه) عند من له ادنى دربة في فن الاصول (قد اشتبه على بعض المتتبعين الى علم الاصول) اراد به صاحب فصول البدائع حيث قال في شرح الفرائض لسراج الدين (ان قول المجتهد عين القياس والفاضل التفنازاني مع وقوفه على الفرق المذكور بينهما حيث قال) في اوائل الركن الرابع من النلويج (الاجتهاد قد يكون بغير القياس كالاستنباط من النصوص الحفية الدلالة قرر كلامه في بيان تعريف الفقه على وجه افصح عن الغفلة عن الفرق المذكور حيث قال قوله) يعنى قول صاحب التوضيح (مع ملكة الاستنباط اى العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام) وانما قال افصح عن الغفلة (لان حق الواقف عليه) اى على الفرق المذكور (ان يقول كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع الاجتهادية) من تلك الاحكام واستنباط الاحكام من ادلها وقول صاحب التوضيح وعلم المسائل الاجتهادية يشترط لا المسائل الفقهية للدور يفصح ايضا عن الغفلة عن الفرق المذكور فانه لو كان واقفا عليه لقال لا المسائل الاجتهادية للدور (ومن الغافلين عن الفرق المذكور الامام البيضاوى على ما نهت عليه فيما تقدم) حيث قال في الفريدة المذكورة قبيل هذا ومبنى هذا الجواب على عدم الفرق بين القياس والاجتهاد

فريدة — (الفجر فجران صادق وهو البياض الذى يستطير) اى ينتشر (في الافق وكاذب وهو البياض الذى يبدو طولا كذب السرخان) اول ما يرى نور الشمس يرى فوق الافق كخط مستقيم ويكون ما يقرب من الافق بعده مظلما فلذلك يسمى ذلك النور بالصبح الاول والصبح الكاذب اما تسميته بالاول فظاهر واما تسميته بالكاذب فلكون الافق مظلمما اى لو كان يصدق انه نور الشمس لكان المنير ما يلى الشمس

دون ما يبعد عنها لالانه يستير ثم يعقبه الظلام . كما هو السابق الى بعض
 او هام الانام . والمشتهر في السنة العوام . وبه اخذ صاحب الهداية من
 غير تأمل في المقام . (ووقت الصوم من طلوع الفجر الثاني الى غروب
 الشمس لقوله تع وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم) زيادة قوله لكم
 للدلالة على ان المعتبر هو التبين في مكان الصائم وفيه اشارة الى الفرق
 بين هذا الحكم وحكم وجوب الصيام بطلوع هلال رمضان بالاعتبار
 لاختلاف المطالع في الاول دون الثاني لعدم الحرج فيه بخلاف الاول
 فتأمل (الحيط الابيض من الحيط الاسود من الفجر ثم اتوا الصيام)
 (فان قلت اليس كلمة ثم للتراخي ولا تراخي لابتداء الصوم عن طلوع
 الفجر) قلت بلى ولذلك امر باتمام الصيام . دون الشروع فيه فافهم
 سر الكلام . ومن هنا تبين انه لادلالة في النص المذكور على جواز تأخير
 النية عن الفجر كما زعمه من قال ولنا قوله تع وكلوا واشربوا الى قوله
 ثم اتوا الصيام فقد اباح الاكل الى طلوع الفجر ثم امر بالصيام بعده
 وثم للتراخي قصير العزيمة بعد الفجر لاحالة (والحيطان بياض النهار
 وسواد الليل) شبه اول ما يبدو من نور الفجر المعترض في الافق
 بالخط الابيض وما يمتد من عيش الليل بالخط الاسود (قال الشاعر .
 الحيط الابيض ضوء الصبح معتق . والحيط الاسود جنح الليل مكتوم .
) وقوله من الفجر بيان للخط الابيض عبارة وللخط الاسود دلالة)
 لان بيان احدهما في حكم بيان الثاني (فمن نظر الى خصوص العبارة)
 كصاحب الكشف والقاضي البيضاوي (اكتفى ببيان الاول) عن بيان
 الثاني لدلالته (ومن نظر الى عموم الدلالة) كصاحب المفتاح . (قال
 تبيينا بقوله من الفجر ومنهم من دقق) اراد به صاحب الكشف (وقال
 ان الفجر عبارة عن مجموع الحيطين كقول الطائي) يعني باتمام (وازرق

الفجر يبدو قبل ابيضه) تمامه واول الغيث رش ثم ينسكب * (فيكون
 بيانا لهما وقد يكون عبارة عن افجر الصادق) على ان في الخيط اشارة
 اليه (ولولا مخالفة لنص الحديث) المثبت في الصحيح (وهو قوله
 عليه السلام انما هو سواد الليل وبياض النهار لكان ما ذكره صاحب
 الكشف وجهها وجها) قال الامام القرطبي وتفسير رسول الله عليه السلام
 بقوله انما هو سواد الليل وبياض النهار الفصيل في ذلك اراد بالتفسير
 ما في حديث عدى بن حاتم رضى الله عنه انه قال قلت يا رسول الله
 ما الخيط الابيض من الاسوداها الخطان قال انك لعريض القفا ان
 ابصرت الخيطين ثم قال لابل هو سواد الليل وبياض النهار اخرجه
 البخارى (وامامنا قال) القائل صاحب العناية في شرح الهداية اول
 كلامه والخيطان بياض النهار وسواد الليل (يعنى ان الخيط الابيض اول
 ما يبدو من الفجر الصادق وهو المستطيل) اى المنتشر المعترض في الافق
 كالخيط الممدود (والخيط الاسود ما يمتد معه من عيش الليل وهو الفجر
 المستطيل) والكاذب وذنوب السرخان (شبهها بخيطين ابيض واسود
 واكتفى ببيان الخيط بقوله من الفجر عن بيان الاسود) لان البيان
 في احدهما بيان في الآخر الى هنا كلامه (فقد خبط في قوله ما يمتد معه
 من عيش الليل وهو الفجر المستطيل) خبطا فاحشا (لان ذلك الفجر
 ايضا بياض) يبدو كذنوب السرخان (وما يشبه بالخيط الاسود) من
 عيش الليل انما هو سواد من الظلام (وايضا على تقدير ان يراد
 بالخيط الاسود الفجر المستطيل يكون قوله من الفجر بيانا لهما)
 للاحدهما فبعض كلامه يناقض بعضه

فائدة — (رجل اصبح) في شهر رمضان (جنبا فصومه تام الا على
 قول بعض اصحاب الحديث يعتمدون فيه حديث ابى هريرة رضى الله عنه

من أصبح جنباً فلا يصيام له رب محمد ورب الكعبة قاله لقوله تع فالآن
 بأشروهن الى قوله حتى يتبين واذ كانت المباشرة في آخر جزء من اجزاء
 الليل مباحاً فلاغتسال يكون بعد طلوع الفجر ضرورة وقدا مر الله تع
 باتمام الصوم) كذا قال الامام شمس الأئمة السرخسي في مبسوطه (وفيه
 نظر اذ لا صحة لمبنى الاستدلال المذكور وهو تحقق المنافاة بين اباحة
 المباشرة الى آخر جزء من اجزاء الليل ووجوب الغتسال في بعض
 اجزائه) يعنى ان الاستدلال المذكور منبأه على تحقق المنافاة بين
 الامرين المزبورين ولا صحة لذلك المبنى (كيف وقد تحقق الجمع بين
 تلك الاباحة واجباب الصلوة في بعض اجزائه ولا صحة لها) اى للصلوة
 (بدون الغتسال ولو كان ايجابه) اى ايجاب الغتسال في بعض اجزائه
 (منافيا لها) اى لتلك الاباحة ضرورة ان المنا في لما لا بد للشيء منه مناف
 لذلك الشيء (واذا لم يكن هذا منافيا لها لا يكون ذلك ايضا منافيا لها)
 والتحقق ان الاباحة لا يلزمها عدم الاثم مطلقا فان ذلك قد يخلف
 عنها كما يخلف الاثم عن الحرمة وذلك ان لازم الاباحة عدم ترتب الاثم
 على فعل الموصوف بها لا المنافاة له حتى لا تقارنه ولو بسبب آخر فلا
 دلالة فيما ذكر على عدم وجوب الغسل قبل النهار لان موجب الوجوب
 الاثم عند المباشرة في آخر الجزء من الليل لكن لا يلزم ان يكون بها
 بل يجوز ان يكون بما يقارنها من ترك الغسل الواجب قبل النهار فافهم
 فائدة — (سألهنا) فيه اشارة الى المنع الذي قدمناه (ان الاباحة
 لا تجتمع الحرمة لكن الرخصة تجاهها كما في المكروه على اجراء كلمة الكفر
 على لسانه) فان له الرخصة في ذلك وحرمة غير منكشفة على ما حقق
 في موضعه فيجوز ان يكون المباشرة في آخر جزء من اجزاء الليل بطريق
 الرخصة لا بطريق الاباحة (ولما اتجه ان يقال ليس ادنى درجات الامر

الاباحة تدارك بقوله (وموجب الامر النازل الى ثالث الدرجات) للامر عند القوم ثلث درجات درجة الوجوب ودرجة الندب ودرجة الاباحة (مطلق الرخصة) الشاملة للرخصة التي ينكشف معها الحرمة لا الاباحة فانها من مراتب القسم الاخير من الرخصة وهذا من الدقائق التي لا توجد في بطون الاوراق . ولا يتنبه لها الا الحذاق . والقوم لغفولهم عن هذا التفصيل قالوا ادنى درجات الامر الاباحة وقد نهت فيما تقدم على درجاته والرخصة التي لا ينكشف معها الحرمة والرجحان في جانب العزيمة كما في المكره على اجراء كلمة الكفر على لسانه وفوقها الرخصة التي ينكشف معها الحرمة والارجحان في جانب العزيمة وهي الاباحة

تمة — (قد تبين مما قدمناه) من ان الامر يجمع الحرمة (ان الامر يجوز ان يجمع الكراهة) لانها دون الحرمة وما يجمع القوى يجمع الضعيف بطريق الاولى (فما اشتهر فيما بينهم ان اثبات الكراهة للشيء مع الامر به غير مستقيم) قال صاحب العناية في شرح قول صاحب الهداية وحين تضيق للغروب حتى تغرب والتأخير يعني تأخير صلوة العصر الى هذا الوقت مكروه قالوا واما الفعل فغير مكروه لانه مأثور بالفعل ولا يستقيم اثبات الكراهة للشيء مع الامر به (اثر النظر السقيم) فريدة — (الاصل في الاستثناء الاتصال) اعلم ان صيغة الاستثناء حقيقة في المتصل ومجاز في المنقطع ولذلك لا يحمل عليه الا عند تعذر الاول واما لفظ الاستثناء فحقيقة فيهما في عرف اهل النحو (وهذا ظاهر) وان خفي على صاحب التوضيح حيث قال [١] لان الاستثناء الحقيقي هو المتصل

[١] ثم خطأ من قسم الاستثناء الى المتصل والمنقطع بناء على زعمه ذلك ولم يدر ان المخطئ ابن اخت خالته (منه)

وانما يسمى المنقطع استثناء بطريق المجاز (وشرطه دخول المستثنى
 في المستثنى منه عند المتكلم) انما قال عند المتكلم لان دخوله فيه في الواقع
 غير لازم (سواء كان في اعتقاده) كما اذا قال الحكيم القديم لا يحتاج الى الغير
 الا اذا كان ممكنا (اوفى اعتباره وان لم يكن معتقدا به) كما اذا قال من يعلم
 ان ابليس ليس من جنس الملك سجد الملائكة الا ابليس على اعتبار
 دخوله فيها (تعليلاً لامر ماله شان) فان الابهام في مثل هذا المقام
 للدلالة على زيادة خطر (كتزويل غير المحتمل منزلة المحتمل) ايفاء
 لحق المقام (وذلك قديكون في مقام المدح كما في قول النابغة . ولا عيب
 فيهم غير ان سيوفهم . بهن فلول من قراع الكتائب) فانه اخرج قوله
 ان سيوفهم بهن فلول مخرج المستثنى من قوله ولا عيب فيهم وذلك المعنى
 لا يحتمل ان يكون عيباً لانه اثر كمال الشجاعة الا انه نزل منزلة العيب
 مبالغة في نفي جنس العيب عنهم فكانه يقول وجود العيب فيهم على
 تقدير ان يكون ما هو محض الشجاعة عيباً لكن هذا محال وما لا يثبت
 الا على تقدير المحال يكون محالاً لا محالة (وقديكون في مقام الوعيد كما
 في قوله تع فبشرهم بعذاب اليم) نفي البشارة على سبيل المبالغة يعني
 مظنة البشارة في حقهم على تقدير ان يكون العذاب الاليم صالحاً لان
 يبشر به وذلك محال والمعلق على المحال محال (ومن لم يتنبه لهذا
 الاعتبار اللطيف زعم انه من قبيل الاستعارة التهكمية ولم يدرك ان التهكم
 والسخرية لا يناسب كلام الله تع (وقديكون في مقام الاقاط الكلي
 كما في قوله تع الا ما قد سلف) استثنى عما نكح الآباء ما قد سلف وهذا
 الاستثناء لا يكون الا على تقدير امكان نكاح ما سلف لكنه مح فيكون
 جواز نكاح ما نكح الآباء محالاً فهو ابراز الممكن في معرض المحال مبالغة
 في رفع اباحته وقطعاً لرجاء الرخصة فيه (ومنه قوله تع الا الموتة الاولى)

فانه نزل فيه ايضا غير المحتمل منزلة المحتمل ايفاء لحق المبالغة في نفى الاحتمال (وقوله تع لا يسمعون فيها لغواً اسلاماً) وقوله عليه السلام انا افصح العرب بيداني من قريش من هذا القليل فان قوله اذا افصح في معنى فصاحي في غاية مايتوقع من العرب لا قصور فيها اصلاً فقوله بيداني استثناء منه بتزليل ما يقوى الفصاحة منزلة ما يضعها مبالغة في نفى ذلك الاحتمال على الوجه الذي مر تفصيله

قاعدة — (الاستثناء نوعان وضعي وهو ما يكون باداته وعرفي وهو التعليق بمشية الله تع) فانه ليس باستثناء في الوضع لانعدام اداته فان الموجود فيه كلمة الشرط لانهم تعارفوا اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع (قال الله تع اذا قسموا ليصر منها مصبحين ولا يستنون) اي لا يقولون ان شاء الله تع (والمعنى اللغوي للاستثناء وهو المنع والصرف ينتظم هذا النوع ايضا) وبعض مشايخنا قال الاستثناء نوعان استثناء تحصيل وهو النوع الاول (انما سمي به لانه تكلم بالحاصل بعد الثنيا) واستثناء التعطيل [١] وهو النوع الثاني (وانما سمي به لان الكلام يتعطل به) (والحق انه) اي استثناء التعطيل (غير منحصر فيه) اي في النوع الثاني (لان الباطل من قسمي الاستثناء المستغرق) باطل اذا كان بلفظه نحو نسائي طوالق الا حلائل او باعم منه نحو عبيدي احرار الا ممالكي [٢] وغير باطل اذا كان باخص منه في المفهوم وان كان يساويه في الوجود نحو نسائي طوالق فريدة — (قال صاحب الكشف) في سورة الاعراف (والانس اسم جمع غير مكسر) بدليل عود الضمير المفرد اليه وتصغيره على لفظه (نحو رخال) اسم جمع رخل بكسر الخاء وهي الاثني من ولد الضأن (وثناء

[١] هذا القسم مما اهمله القوم ولا بد من ذكره (منه)

[٢] المملوك اعلم من العبيد وان حفي على صاحب التوضيح (منه)

وتؤام (وهى المولود مع قرينه (واخوات لها) قال الفاضل التفتازانى
 فى شرحه للكشاف نقلا عن المص (ماسمعا كلما غير ثمان هى جمع وهى
 فى الوزن فعال فرباب) اسم جمع ربي وهى الشاة الحديثة العهد بالتاج
 (وفرار) اسم جمع فرير وهو ولد البقرة الوحشية (وتؤام وعرام
 وعراق) اسم جمع عرق وهو العظم الذى عليه بقية من اللحم (ورخال
 وظؤار جمع ظئر وبساط جمع بسط هكذا فيما يقال) انتهى كلامه (وكانه
 غفل عن الرعاء) قال فى تفسير سورة القصص من الكشاف والرعاء اسم
 جمع كالرخال والشتاء وعن (فراد) قال الفاضل التفتازانى فى سورة
 الانعام وقرئ فرادا بالتثوين جمع فرد كرخال جمع رخل (وعن رذال)
 قال الجوهري انه جمع رذل [١]

فريدة — (اذا قصد الاخبار عن تساوى الوصفين يفصل بينهما باداة
 الجمع) وهى الواو (ان ذكرا اسمين مثلا يقال سواء مدحه وذمه)
 ولا يقال سواء مدحه اوذمه (ولذلك قيل ان فى قولهم سواء كسر
 رغيه او كسر اسنانه بمعنى الواو) ذكره الشريف فيما نقل على حاشية
 شرح الفرائض (ويفصل بينهما باداة الفرق) وهى او . (ان ذكرا
 فعلين مثلا يقال سواء مدح اوذم) ولا يقال سواء مدح وذم (قال
 الجوهري فى الصحاح) والاسم السواء يقال سواء على اقلت او قعدت ومنه
 قوله تع سواء عليهم انذرتم ام لم تنذرهم) ومن هنا ظهر ان على تعدية
 سواء فلا يقصده معنى الضرر كما توهم (وفى الكشاف كانه قيل ان الذين
 كفروا استوى عليهم انذارك وعدمه على وفق ما ذكرنا) من انهما اذا

[١] قال ابن السكيت ولم يجيء شئ من الجمع على فعال الا احرف منها
 تؤام جمع تؤام وشاة ربي وغنم رباب وظئر وظؤار وعرق وعراق ورخال
 وفرار وفرير وقال ولا نظير لها صحاح وكل ما ذكره المص فى هذا المقام
 ذكره الجوهري فى مواضع من الصحاح فتنبه (لمصححه)

ذكر اسمين حقهما ان يفصل بينهما باداة الجمع دون الفرق (فقول صاحب التلويح في بحث المجاز) سواء حصل بالمطر او بغيره (على وفق القاعدة المذكورة) فن [١] وهم ان اوهنا بمعنى الواو فقد وهم فريدة — (اذا قصدوا التفخيم يكررون العلم واسم الجنس قال الامام المرزوقي) في شرح قول الحماسة . لما رأيت الشيب لاح بياضه بمفرق رأسي قلت للشيب مرحبا (كان الواجب ان يقول له مرحبا ولكنهم يكررون الاعلام واسماء الاجناس كثيرا والقصد بالتكرير التفخيم) حكى عن صاحب انه قال كان الاستاذ ابو الفضل يختار من شعرا بن الرومي وينقط عليه قال فدفع الى القصيدة التي اولها . تحت ضلوعى جمره تتوقد . فقال تأملها فتأملتها فكان قد ترك خيريت فيها وهو .

بجهل كجهل السيف والسيف منتضى بحكم حكم السيف والسيف مغمد فقلت لم ترك الاستاد هذا البيت فقال لعل القلم تجاوزه قال ثم رأى من بعد فاعتذر بعذر كان شراً من تركه قال انما تركته لانه اعاد السيف اربع مرات قال صاحب لولم يعده اربع مرات فقال بجهل كجهل السيف وهو منتضى وحلم حكم السيف وهو مغمد لفسد البيت لالان الشعر ينكسر ولكن تنكره النفس (قال الشيخ في دلائل الاعجاز) والسبب في ذلك ما ذكره الجاحظ من ان الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الافصاح والكشف (وكذلك كان لاعادة اللفظ في قوله وبالحق اتزلناه وبالحق نزل وقوله تع قل هو الله احد الله الصمد ما لم يكن في تركها والاكتفاء بالكناية) وان شئت شاهدا لما ذكر فتأمل قوله تع يلوون السنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب فريدة — (قد اشتهر فيما بينهم ان من حق الضمير ان ينصرف الى المضاف

لانه المقصود بالذكر دون المضاف اليه صرح صدر الافاضل في ضرام
السقط حيث قال (الضمير في ثقالها للمضاف اليه وهو الغمام مع ان
من حق الضمير ان ينصرف الى المضاف الخ ونظيره قول ابي الطيب .
افاضل الناس اغراض لذا الزمن . يخلو من الهم اخلاهم من القطن .
الآتري ان الضمير في اخلاهم يرجع الى المضاف اليه وهو الناس (وقد
سبقه اليه الشيخ) عبد القاهر الجرجاني (حيث قال في دلائل الإعجاز
انك اذا حدثت عن اسم مضاف ثم اردت ان تذكر المضاف اليه فان
البلاغة تقتضي ان تذكره باسمه الظاهر) ولا تضره ثم قال تفسير هذا
ان الذي هو الحسن ان تقول جاءني غلام زيد وزيد ويقبح ان تقول
جاءني غلام زيد وهو ثم قال وقديري في بادى الرأى ان ذلك من اجل
اللبس وانك اذا قلت جاءني غلام زيد وهو كان الذى يقع في نفس
السامع ان الضمير للغلام وانك على ان تجي له بخبر الا انه لا يستمر من
حيث ان تقول جاءني غلمان زيد وهو فتجد الاستنكار وبنو النفس
مع انه لا لبس مثل الذى وجدناه وكانها غفلا عن قوله تع في سورة
النبأ (ونقول للذين ظلموا ذوقوا عذاب النار التى كنتم بها تكذبون
فان فيه عاد الضمير على المضاف اليه مع صحة عوده على المضاف كما في
قوله تع) في سورة السجدة (وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذى
كنتم به تكذبون وهذا كالنص في التسوية بين العودين من جهة الفصاحة)
لان الكلام واحد ولو كان لاحد العودين منزلة على الآخر لما عدل
عنه الى الآخر بلا باعث (وبهذا اندفع ما زعمه السفاقي) حيث قال
في شرح مغنى اللبيب مر موضع من كلام الشيخ ابن عرفة عاده ضمير
على مضاف اليه فقال شخص متشدق بجرأة النحويين يقولون لا يعود
الضمير على المضاف اليه فكيف اعدتموه فقال الشيخ على الفور

من غير تلثم قال الله تع كمثل الحمار يحمل اسفارا ولم يزد على ذلك وفيه من اللطف ما لا يخفى (ولا شك ان الحاة لم يقولوا ما نقله هذا الرجل عنهم وانما قالوا ادا وجد ضمير يمكن عوده الى المضاف وعوده الى المضاف اليه فعوده الى المضاف اولى) وتام الكلام . في هذا المقام . مذكور في بعض رسائلنا في المسائل المشهورة بين الانام . على خلاف ما هو الحق

فائدة — (الاستثناء كما يكون عن المنطوق) وهو الاصل الشائع (كذلك يكون عن المفهوم) وذلك نادر في الكلام . قلما يتنبه له الا الافراد من ذوى الافهام . (كما في قوله عليه السلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله) منطوقه لا يناسب الاستثناء المذكور في قوله (الا عن ثلث صدقة جارية وعلم نافع وولد صالح يدعوله) انما المناسب له مفهوم ما ذكر وهو ان ابن آدم ينقطع عن عمله

فائدة — (العطف كما يكون على اللفظ وذلك شائع) وذلك شائع (كذلك يكون على المعنى) وذلك ايضا شائع (كما في قوله تع ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون وذلك ان المعطوف عليه) يعنى قوله تع ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم في معنى ولاخير فيهم فعطف عليه قوله ولو اسمعهم لتولوا (على اعتبار هذا المعنى) فافهم هذا الاعتبار الدقيق

فريدة — (الحرام قدينقلب واجبا) وذلك مشهور في كتب الاصول والفروع (كاكل الميتة) وشرب الخمر (في حالة الاضطراب الا اذا كان ذلك الحرام (بما لا ينكشف حرمة اصلا) فانه ح لا ينقلب واجبا بل لا ينقلب اصلا واجبا كان او مستحبا او مباحا) كاجراء كلمة الكفر على اللسان في حالة الاكراه) بالقتل فانه يرخص فيه في تلك الحالة وهو باق

على حرمة (وبالعكس) أى قدينقلب الواجب حراما وذلك نادر غير
ظاهر ولذلك لا يوجد فى بطون الدفاتر (كالنهي عن المنكر اذا علم انه
يؤدى الى زيادة الشر ذكره العلامة الزمخشري) وغيره (فى تفسير
قوله تع ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله) حيث قال
سب الآلهة حق وطاعة فكيف صح النهي وانما صح النهي عن المعاصي
قلت رب طاعة علم انها تكون مفسدة فتخرج عن ان تكون طاعة فيجب
النهي عنها لانها معصية لالانها طاعة كالنهي عن المنكر الذى هو من اجل
الطاعات فاذا علم انه يؤدى الى زيادة الشر ينقلب معصية ووجب النهي
عن ذلك النهي كما يجب النهي عن المنكر (ومنه من قال) القائل الامام
ابومنصور الماترىدى (ذلك الانقلاب فى المباح) قال صاحب التيسير
فى تفسير الآية المذكورة قال الامام ابومنصور كيف نهانا عن سب
من استحق السب لئلا يسب من لا يستحقه وقد امرنا بقتلهم واذا قاتلناهم
قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر وكذا امر النبي عليه السلام بتبليغ الوحي
والتلاوة عليهم وان كانوا يكذبونه (قيل ان السب لاؤلك مباح غير مفروض
وقتلهم فرض وكذا التبليغ وما كان مباحا فانه نهى عما يتولد منه ويحدث
منه وما كان فرضا لانهى عما يتولد منه وعلى هذا يقع الفرق لابي حنيفة
فيمن قطع يد قاطع يده قصاصا فمات منه فانه يضمن الدية لان استيفاء
حقه مباح فاخذ بالمتولد منه والامام اذا قطع يد السارق فمات لم يضمن
لانه فرض عليه فلم يؤخذ بالمتولد منه الى هنا كلامه (وقد عرفت انه)
اى الانقلاب المذكور (غير مخصوص بالمباح) بل يعم المستحب
والواجب

فائدة — (النهي عند النحويين صيغة لاتفعل حشا كان على الشئ)
كقولك لاتقمع عن الطلب (اوزجرا عنه) كقولك لاتشرب الخمر

(وفي نظر اهل البرهان ما يقتضى الزجر عن الشئ سواء كان بصيغة نحووا فعلا) كقولك اسكت اولاتفعل كقولك لاتنطق (وذلك) اى الاختلاف المذكور (لان نظر النحوى الى جانب اللفظ) ونظر المعقولى الى جانب المعنى

فريدة — (الفرق بين سمعت حديثه وسمعت الى حديثه لان الاولى تفيد الادراك ذكره العلامة الزمخشري) فى تفسير سورة الصافات من الكشاف (وهذا صريح فى ان التضمن ليس من باب الاضمار) كما سبق الى وهم الفاضل النفتازانى ومن هذا حذوه (ولا من باب الكناية) كما سبق الى فهم الفاضل الجرجاني (وليس فيه محذور من الجمع بين الحقيقة والمجاز) كما هو المتبادر الى الاوهام (لان القصد فيه الى مجموع المعنيين) مرتب لما احدهما بالآخر (لالى كل منهما منفردا عن الآخر) كما فى مظان الجمع بين الحقيقة والمجاز فتدبر فائدة — التقييد يعنى بقوله بايديهم فى قوله تع بايديهم (لقطع المجاز فى الاسناد) هذا اذا كان الايدى بمعنى الانفس (اولتعيين المراد من المسند) هذا على تقدير ان تكون بمعناها الاصلى (فان الكتابة قد تطلق على الاملاء وقد تطلق على الانشاء)

فريدة — (قوله تع بغير علم فى قوله تع ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم حال من المفعول والتقييد به لانهم معذورون حيث قلدوا العلماء) وكان التقليد واجبا عليهم (فكان وزر اعمالهم فيما قلدوا فيه على المقالدين) ففيه نوع دلالة على ان التقليد من جملة الادلة الشرعية (واما الذين يضلون بطريق الخدعة فليسوا بمعذورين) فوزر ضلالهم على انفسهم واما على الخادعين وزر الخدعة (فافهم جدا) فانه قد خفى على الناظرين فى هذا الكلام

فريدة — فرعون وقصر علمان وكذا كسرى ونحوه (لانهما ليسا
ينصرفان وليسا من اعلام الجنس للجمعية) يقال فراغه وياصره
وعلم الجنس لا يجمع (فلا بد من القول بوضع خاص في كل منهما لكل
من يطلق عليه)

فريدة — (لعلك تزعم ان الله تع دخلا في الانساء فيشتبه عليك وجه
قوله تع وما انسانيه الا الشيطان) حيث حصر فيه الانساء على الشيطان
فاعلم ان دخله في خلق النسيان (واما فعل الانساء فمن الشيطان والفعل
غير الخلق) ونسبة الاول الى العبد لا يشاركه فيها الله تع كان نسبة
الثاني الى الله تع لا يشاركه فيها العبد عند اهل الحق (يفصح عن هذا
اتفاق الفريقين) يعني اهل السنة والجماعة واصحاب الاعتزال (في نسبة
الافعال الى العباد مع اختلافهما في نسبة خلقها اليه) ولولا ان احدهما
غير الآخر تمشى هذا فتدبر

فائدة — (ما قدم لفظا لامر النظم قديعتبر مؤخرا في المعنى كالتعقيب
المستفاد من الفاء الداخل على صيغة الامر في قوله تع فاسعوا الى ذكر الله)
وكالتعقيب المستفاد من الفاء الداخل على قوله تع فاغسلوا وجوهكم
(فانه مؤخر في الاعتبار عن مدلول الصيغة لان المراد طلب التعقيب
لا تعقيب الضرب) كما سبق الى وهم من قال ان الدال على الوجوب
في نص الوضوء ليس الا الامر وهو لم يدخل على الفاء بل الفاء دخلت
عليه ففهو الصريح تعقيب وجوب غسل الوجه عن القيام الى الصلوة
وهو لا يستلزم وجوب تعقيقه عنه (فافهم فانه سر دقيق) لدقته
وغموضه ذهب على القائل المذكور

فريدة — (اذا بلغ الطلاق غايته) وهي الثالثة في الحرة والثانية في الامة
(لا تحل لزوجها) لا بالنكاح ولا بملك اليمين (حتى تنكح زوجا غيره)

لم يقل حتى تعتد ثم تنكح زوجا غيره لان الحرمة الغليظة قد ثبتت قبل
الدخول والخلو فح لا تنجب العدة (نكاحاً صحيحاً) انما قيده بالصحة لان
الزوجة المطلقة المنصوص عليها انما تثبت به (ويدخل بها ثم يفارقها)
لم يقل ثم يطلقها كما قاله صاحب الهداية وغيره لان الشرط مطلقاً
المفارقة لا المفارقة بالطلاق (او يموت عنها وتيم عديتها) لا بد من انقضاء
عديتها ايضاً في ثبوت الحل للزوج الاول (والقوم قد اهلوا هذا
الشرط) واما شرط النكاح فنص الكتاب وهو قوله تع فان طلقها
فلا تحل له من بعد (انما زاد هذا القيد تعييناً لاول ثبوت تلك الحرمة
فان اداة الجزاء لا تدل على التعقيب على ما بين في موضعه فلو لا التعيين
المذكور لاحتمل ان لا تثبت الحرمة الغليظة مادامت في العدة (حتى
تنكح) النكاح بمعنى ينسب الى كل من الزوجين (زوجا غيره) فان فلت
ليس الحرمة باقية الى انقضاء العدة فلت بل ينتهي الحرمة الغليظة عند
النكاح وتظهر حرمة اخرى وهي اثر النكاح الغير والعدة اثر ذلك
وهذا الفرق لا يناسب صورة المسئلة فاحتيج فيها الى اشتراط انقضاء
العدة (واما ثبوت شرط الدخول في قوله عليه السلام لا تحل للاول
حتى تذوق عسيلته) الحديث اشار [١] بلفظ الذوق الى انه يكفي بمجرد
الايلاج ولا يشترط الانزال وبالتصغير في لفظ العسلة الى ان قدرا منها
يكفي في الحل فلا يشترط ايلاج مجموع الذكر بل يكفي ايلاج بعضه
وهو قدر الحشفة لان مادونها ليس بايلاج (وهو حديث مشهور) تلقته
الامة باقبال (ولا خلاف لاحد) من المجتهدين (فيه سوى سعيد بن
المسيب) وانما قلنا لاحد من المجتهدين كيلا يرد النقض على حصر المستثنى

[١] فيه رد لصاحب العناية في قوله ان الفصير للدلالة على عدم اشتراك
الانزال (منه)

ببشر المريسى وداود الظاهرى (وقوله غير معتبر) حتى لو قضى به القاضى
 لا ينفذ قضاؤه (فيجوز) تفريع على قوله مشهور (ان يزداد به تلى نص
 الكتاب) وانما يلزم الزيادة عليه لانه خلو عن الشرط المذكور. هذا اذا
 حمل النكاح على العقد كما هو الظاهر واما اذا حمل على الوطى
 فلا يلزم الزيادة المذكورة لا يقال اسناده الى المرأة يأبى عن الحمل
 على الوطى لا لانه لا يجوز التجوز فى الاسناد لانه قيسح لا يناسب
 فصاحة القرآن بل غير صحيح لان ههنا اسنادين احدهما اسناد الفعل
 الى المرأة وله مساع باعتراف ان التمكن من الوطى من جهتها والثانى
 اسناد الانفعال ولا مساع لهذا التجوز كما لا يخفى بل لانه يجوز ان يكون
 على القلب كقولنا ادخلت الخاتم فى الاصبع والقلنسوة فى الرأس وبعد
 الف بواحد والاصل حتى ينكحها زوج آخر (ومبنى لزوم هذه
 الزيادة ان حتى تدل على ثبوت الحل بعد الزوج بزواج آخر بطريق
 المنطوق ضرورة انها تدل) بعبارته باعتبار وضعها فى اللغة لانتفاء الغاية
 (على انتهاء حكم الحرمة) الغليظة عند الزوج بزواج آخر الا انه تظهر
 ح حرمة اخرى وهى حرمة نكاح الغير وتلك الحرمة فى معرض
 الزوال بالفرقة قبل الدخول (ويلزمه) اى يلزم الانتهاء المذكور (ان تحل
 لزوجها الاول اذا طلقها الزوج الثانى قبل الدخول بها) والا يلزم
 ان لا تنتهى الحرمة الغليظة بالزوج بزواج آخر (والدلالة على اللازم
 المتأخر بطريق المنطوق) وهى ههنا من قبيل الاشارة لان الكلام غير
 مسوق لها (ومن وهم) كصاحب التلويح وعامة شراح الهداية (انها) اى
 الدلالة المذكورة (بطريق المفهوم فقد وهم وما فهم انه ح لا يصلح
 مثبتا لحكم عند وجود نص منافي له) لما تقرر فى موضعه ان المفهوم
 عند القائلين بحجتيه ساقط فى معارضة المنطوق لانه منسوخ به (فلا يلزم

الزيادة على النص في الصورة المذكورة) لان مبناها على ما عرفت على دلالة حتى المذكورة في النص المزبور على ثبوت الحل بعد التزوج بزواج آخر

تمة — (قالوا) اى قال المشايخ في كتب الاصول عند بيان المخلص عن تعارض النصين من قبل الحل (قوله تع فلا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا الخفف على العشرة والمشدد على الاقل) انما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت بعشرة ايام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال ليتأكد الطهارة (وهذا القول منهم صريح في ان دلالة حتى بطريق المنطوق لا بطريق المفهوم) كما توهمه صاحب التلويح حيث قال وظاهر هذه العبارة يشعر بان الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولاً بمفهوم الغاية فانه متفق عليه (لانها لو كانت بطريق المفهوم اسقطت في مقابلة منطوق حتى يطهرن بالتشديد فلم يحتج الى المخلص من قبل الحل) لانه فرع قيام التعارض بين النصين وبهذا البيان ظهر ان صاحب التلويح كما لم يصب في عبارة الاشعار كذلك اخطأ في قوله ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتاً والنهي قد انقضى بالطهر ففي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبّر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزاً لما عرفت ان مبنى الحاجة الى المخلص المذكور على قيام التعارض بين النصين حقيقة (فان قلت ليست العبارة ترجح على الاشارة عند التعارض فلا حاجة الى المخلص) يعنى ان دلالة قراءة التخفيف من قبيل الاشارة فلا تعارض قراءة التشديد لان دلالتها من قبيل العبارة والعبارة راجحة على الاشارة (قلت الاصل

في انصوص الاعمال لا الاهمال فلا يصار الى اسقاط احد النصين
 بالترجيح (اى ترجيح الآخر عليه) (مع امكان التوفيق بينهما)
 واعمال بهما

فائدة — (الى يشارك حتى فيما ذكر) من وجه الدلالة بطريق العبارة
 (قال الفاضل عضد الدين) في شرح المختصر (ان قول القائل صوموا
 الى ان تغيب الشمس معناه آخر وجوب الصوم غيبوبة الشمس فلو قدرنا
 ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس لم تكن الغيبوبة آخرأ وهو خلاف
 المنطوق) وهذا كالتصريح بان الدلالة المذكورة موجب العبارة فيكون
 من قبيل المنطوق لا من قبيل المفهوم كما زعمه حيث قال قبيل ذلك
 الكلام مفهوم الغاية اقوى من الشرط فقال به كل من قال بمفهوم
 الشرط وبعض من لم يقل به كالتقاضى وعبد الجبار ومنعه البعض
 من الفقهاء احتج القائل به بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه وهو ان
 قول القائل الخ (وما ذكر في الميزان من ان قوله تع ثم اتموا الصيام
 الى الليل ينفي وجوب الصوم في الليل عند عامة اصحابنا) قال في الميزان
 والخامس النص اذا اثبت حكما موقتا الى زمان معلوم هل يكون نفيا
 لذلك الحكم بعد مضي ذلك الوقت في زمان بعده ام لا كقوله تعالى ثم اتموا
 الصيام الى الليل فهذا النص هل ينفي ايجاب الصوم في الليل ام لا ثم
 عند عامة اصحابنا في الفصول كلها انه لا يوجب النفي وانما حكمه
 موقوف الى قيام الدليل في انفي والاثبات في غيره (غير معقول عليه
 لان العمل) اى عمل اصحابنا (بمدلول الغاية شايع) وقد عرفت انه
 ليس من قبيل المفهوم ولذلك لم يذكر في بحث مفهوم المخالفة
 من الاصوليين اصول فخر الاسلام البزدوى واصول شمس الأئمة
 السرخسى وتبعهما صاحب التوضيح (تمسكوا) اى تمسك اصحابنا به

(في مسائل منها انهم قالوا يجوز بيع الخنطة في سنبليها والباقي في قشره) وكذا الارز والسمسم (لما روى عن النبي عليه السلام انه نهى عن بيع النخيل حتى ترهى وعن بيع السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة وهنبي الاحتجاج به على ان حكم ما بعد الغاية خلاف حكم ما قبلها) وصاحب العناية لغفوله عن ان ما ذكر حكم المنطوق لا المفهوم قال وفيه نظر لانه استدلال بمفهوم الغاية ثم قال والاولى ان يستدل بقوله عليه السلام نهى لان النهى يقتضى المشروعية ولم يدر ان النهى لا يقتضى الجواز والصحة بل الفساد والمشروعية التي تقتضيها انما هي باعتبار اصله فلا يتم به التقريب كما لا يخفى واما الجواب عن النظر المذكور بان النهى مغيى بالابيضاض فلم يدخل ذلك تحت النهى وبقي داخلا في عمومات البيع الدالة على الجواز فلا يجدى لان النظر على الاستدلال بالنسبة المذكورة وكلام القوم صريح فيه على تقدير ما ذكر حقهم ان يستدلوا بعمومات النصوص الدالة على جواز البيع

تمة — (نهى رسول الله عليه السلام عن التنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعده العصر حتى تغرب الشمس) والحديث المذكور في الصحيحين (واستشكل بانه غيا الكراهة بالطلوع والغروب وحكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وههنا ليس كذلك لانها ثابتة بعد الطلوع الى ارتفاعها وبعد الغروب الى اداء المغرب) الاشكال بهذا الوجه المذكور في العناية شرح الهداية (وحله ان الكراهة في هذين الوقتين لحق الفرض وهي تستمر الى ابتداء الطلوع والغروب) بظهور حاجب الشمس وغيبته (ثم ينقطع ويحدث كراهة اخرى حالة الطلوع مستمرة الى تمام الغروب) باداء المغرب (وهذه الكراهة للتشبه بعبدة الشمس) لا لحق الفرض ولا خفاء في ان حدوث هذه الكراهة لا ينافي انقطاع

تلك الكراهة فوجب اداة الغاية مرعى (واما من قال في حله) القائل صاحب العناية (انه ثبت بمفهوم الغاية وهو غير لازم فقد اخطأ في كل من مقامى كلامه) اما في الاول فلما عرفت انه تشبث بمنطوق الغاية لا بمفهومه واما في الثاني فلما عرفت ايضا انهم تمسكوا به في مسائل وهذا دليل على ان العمل بموجبها لازم عندهم وهو انما عنون به لان في الكلام الآتى ذكره زعموا باطلا على ما تنقف عليه باذن الله تع (جوز الشافعى السلم الحال قياسا على المؤجل) لجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد (ورد هذا القياس بان النص) وهو قوله عليه السلام من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم الى اجل معلوم (يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا والزاما ولا عبرة بالقياس المتغير لحكم النص) الرد بهذا الوجه مذكور في التلويح (ولا خفاء في ان مدار الرد على دلالة قوله عليه السلام الى اجل معلوم على اشتراط الاجل) في السلم (ففيه تمسك بمفهوم الشرط لا بمفهوم الغاية) وهذا خطأ ظاهر في الغاية

فريدة [١] — التضمنين على نحوين * احدهما تضمين لفظاً آخر وهو الذى ذكره صاحب الكشف في تفسير قوله تع هل انبئكم على من تنزل الشياطين حيث (قال فان قلت كيف دخل حرف الجر على من المتضمنة بمعنى الاستفهام والاستفهام له صدر الكلام الا يرى الى قولك اعلى زيد مررت ولا تقول على ازيد مررت) قلت ليس معنى اتضمنين ان الاسم دل على معينين معاً معنى الاسم ومعنى الحرف وانما معناه ان الاصل امن حذف حرف الاستفهام واستمر الاستعمال على حذفه كما حذف

[١] كما ان من عليه الوجوب قد يكون غير معين كما في الواجب على الكفاية تعلية التضمنين الخ (نسخه)

من هل والاصل اهل . قال . اهل رأونا سفح القاع ذى الاكم . فاذا
ادخلت حرف الجر على من فقدر الهمزة قبل حرف الجر في ضميرك
كانك تقول اعلى من تنزل الشياطين كقولك اعلى زيد مررت . وثانيهما
تضمين لفظ معنى لفظ آخر وهو الذى ذكره الفاضل المذكور في تفسير
سورة الكهف [١] حيث قال يقال عداه اذا جاوزه ومنه قولهم عدا طوره
وجاءنى القوم عدا زيدا وانما عدى بمن لتضمين عدا معنى نبأ وعلا
في قولك نبت عنه عينه وعلت عنه عينه اذا اقتحمته ولم تعلق به (فان قلت
اى غرض في هذا التضمين وهالا قيل ولا تعدهم عينك او ولا تمل عينك
عنهم) قلت الغرض فيه اعطاء مجموع معنيين وذلك اقوى من اعطاء
معنى فذالا ترى كيف رجع المعنى الى قولك ولا تقتحمهم عينك مجاوزتين
الى غيرهم ونحوه قوله تع ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم اى
ولا يضموها اليها آكلين لها انتهى (فن قصره على النحو الثانى فقد
قصر قال الفاضل التفتازانى في شرح الكشف حقيقة التضمين ان
يقصد بالفعل معناه الحقيقى مع فعل آخر يناسبه وهو كثير في كلام
العرب حتى قال ابن جنى لو جمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات
(فان قيل الفعل المذكور ان كان في معناه الحقيقى فلا دلالة على معنى
فعل آخر وان كان في معنى الفعل الآخر فلا دلالة على معناه الحقيقى
وان كان فيهما لزم الجمع بين الحقيقة والجاز) قلنا هو في معناه الحقيقى
مع حذف حال مأخوذ من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللفظية (فقولنا
احمد اليك فلانا معناه احمده منهيا اليك حمده ويقلب كفيه على كذا
معناه نادما على كذا والظاهر من كلامه انه غافل عن النحو الثانى
من التضمين) وقال الفاضل الجرجاني فيما علقه على الكشف والتضمين

[١] في قوله تعالى ولا تعد عينك عنهم (لمصححه)

ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه
ويدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك احمد اليك فلانا
فانك لاحظت فيه مع الحمد معنى الانهاء ودلت عليه بذكر صلته اعني
كلمة الى قلت انهي حمده اليك (والظاهر من كلامه انه غافل عن النحو
الاول من التضمين) ثم انهما مقصران من جهة اخرى وهي ان الظاهر
من كلاهما اختصاص التضمين بالفعل ولا اختصاص له به هل يجري
في الاسم فقد افصح عنه صاحب الكشف في تفسير قوله تع وهو الذي
في السماء آله واعترف به النفاضل التفتازاني في تفسير قوله تع وهو الله
في السموات حيث قال لا خفاء ولا خلاف في انه لا يجوز تعلقه بلفظ
الله لكونه اسما لصفة بل هو متعلق بالمعنى الوصفى الذي ضمنه اسم
الله كما في قولك هو حاتم في طي على تضمين معنى الجواد (واما
جريانه في الحرف فظاهر في قوله تع ما ننسخ من آية فان ماتضمن معنى
ان الشرطية ولذلك جزم الفعل (ومن لطائف التضمين جمع المتقابلين
فان الكلمة الواحدة بواسطته يكون عاملة ومعمولة كما في المثال المذكور
فان ما منصوب بالفعل الذي مجزوم به (قال صاحب الكشف والقاعدة
في التضمين ان يراد الفعلان معا قصدا وتبعا لان احدهما مذكور لفظا
والآخر مذكور بذكر صلته وما ذكره ايضا مقصور على احد نوعي
التضمين ثم انه اخطأ في قوله والآخر مذكور بذكر صلته لان ذكر
الصلاة غير لازم للتضمين كما اذا ضمن اللازم معنى المتعدى فتح يكون
تعديته قرينة للتضمين (قال صاحب الكشف في تفسير قوله تع فاستبقوا
الصراط لا يخ من ان يكون على حذف الجار وايصال الفعل والاصل
فاستبقوا الى الصراط او يضمن معنى ابتدروا انتهى (فالصواب ان يقال
والآخر مذكور بذكر متعلقه (ثم ان الصلاة على تقدير كونها مذكورة

لا يجب للمضمن الملحوظ تبعا بل قد يكون للمضمن المذكور قصدا كما في قوله تع [١] اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا (قال الامام البيضاوي بعد ما فسر الابتذال بالاعتزال فكانت الصلة متعلقة به ومكانا ظرف او مفعول لان انتبذت متضمنة معنى اتت وهذا كالنص في انه قد يراعى كل من الفعلين في التعدية ولا يرجح احدهما على الآخر (ومن هنا انكشف وجه خلل آخر في كلام صاحب الكشف فتدبر (ومما يجب التنبيه له ان اللانظ الذي يقع فيه التضمن لا يلزم ان يكون مستعملا في معناه الوضعي كما هو الظاهر من كلام الفاضلين انتفتازاني والجرجاني بل قد يكون مستعملا في معناه المجازي (واعلم ان كلا من النحوين المذكورين للتضمن موضع اشتباه (اما الاشتباه في النحو الاول فلعدم ظهور الفرق بينه وبين التقدير (واما الاشتباه في النحو الثاني فلان الظاهر منه الجمع بين الحقيقة والمجاز (وغاية ما يمكن ان يقال في دفع الاشتباه الاول ان في ذلك النحو من التضمن لا بد من استمرار الاستعمال على حذف المضمن على ما نبه عليه صاحب الكشف في الكلام المنقول عنه فيما تقدم وبه يفارق التقدير (واما الاشتباه الثاني فستقف على وجه اندفاعه باذن الله تعالى

تعليقة — (اعلم ان المعنى الحقيقي في المجاز المرسل ملحوظ للانتقال منه الى المعنى المجازي لكنه غير مقصود بالافادة وبه يفارق الكناية فان المعنى الحقيقي فيها مقصود بالافادة لكن لا لذاته بل لتقرير المعنى المكنى عنه فانه يجعل كالدليل على ثبوته (ولهذا كانت الكناية ابغ من الحقيقة وبذلك اى بما ذكر من عدم كون المعنى الحقيقي مقصودا لذاته في الكناية تفارق الكناية التضمن فان كلا من المعنيين مقصود

لذاته في التضمين الا ان القصد الى احدهما وهو المذكور بذكر متعلقه
 يكون تبعا للآخر وهو المذكور بلفظه وهذه التبعية في الارادة
 من الكلام فلا ينافي كونه مقصودا لذاته في المقام (وبه يفارق التضمين
 الجمع بين الحقيقة والجواز فان كلا من المعنيين في صورة الجمع مراد
 من الكلام لذاته ومقصود في المقام اصالة ولذلك اختلف في صحته
 مع الاتفاق في صحة التضمين) قال الفاضل الجرجاني فيما علقه على
 الكشف والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه الاصل فيكون
 هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير
 ان يستعمل فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب
 الكناية ولا من باب الاضمار بل من قبيل الحقيقة التي قصد بالمعنى
 الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الارادة وح يكون معنى التضمين
 واضحا بلا تكلف ولم يدرك انه يكون التضمين من قبيل مستتبات
 التراكيب لا من باب آخر من التوسع في الكلام (والظاهر من كبات القوم
 انه باب مستقل من ابواب التوسع) والحق انه من قبيل الجواز فان
 التجوز كما يكون بطريق القصص عن معناه الوضعي بان يكون ذلك المعنى
 مركبا او مقيدا فيستعمل اللفظ في احد جزئيه او في المطلق (مثال
 الاول السوم) قال الامام الراغب اصل السوم الذهب في ابتغاء الشيء
 فهو لفظ وضع لمعنى مركب من الذهب والابتغاء فاجرى مرة مجرى الذهب
 ف قيل سام الابل فهي سائمة اذا ذهبت في المرعى واخرى مجرى الابتغاء
 ف قيل سمته كذا كقولك بعته كذا ومنه السوم في البيع فعدى تعديته
 (ومثال الثاني المرسن) قال العلامة الزمخشري في الفائق والرسن مما
 وافقت فيه العربية العجمية ومنه المرسن وهو موضع الرسن من الدابة
 ثم كثر حتى قيل مرسنها قال العجاج يصف انفهاء وفاحا ومرسنا مسرجا

(ولقد احسن حيث قال وهو موضع الرسن من الدابة ولم يقل وهو
 الانف مع قيد ان يكون انف مرسون كما قال صاحب المفتاح لان
 الانف مخصوص بالانسان على ما صرح به الشيخ في اسرار البلاغة
) وقد اعترف به ذلك الفاضل نفسه في موضع آخر من كتابه حيث
 قال وكذا انف ومرسن فهما مشتركان بالحقيقة وهو العضو المعلوم وانما
 يفرقان بانصاف احدهما بالاختصاص بالانسان وانصاف الآخر
 بالاختصاص بالمرسونات * كذلك يكون بطريق الزيادة على معناه الوضعي
 (والاول ماسماه صاحب المفتاح المجاز اللغوي الراجع الى معنى الكلمة
 غير المقيد) والثاني التضمن وقد اهمله ذلك الفاضل عند استيفائه
 اقسام المجاز ومن رام زيادة تفصيل في هذا المقام فعليه ان يطالع رسالتنا
 المعمولة في اقسام المجاز (ثم ان الفاضل الجرجاني لم يصب في قوله اللفظ
 مستعمل في معناه الاصلي لما عرفت ان اللفظ الذي يقع فيه التضمن
 قد لا يكون مستعملا في معناه الاصلي فالصواب ان يقال اللفظ مستعمل
 في معنى هو مقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر الخ

تعليقة — التعدية قد يكون بحسب المعنى فيختلف حالها ثبوتا وعدمها
 باختلاف المعنى وان اتحد اللفظ كما ظلم واضاء وقد يكون بحسب اللفظ
 فيختلف حالها باختلاف اللفظ وان اتفق المعنى صرح بذلك الرضي
 حيث قال في شرح الكافية ولايتوهم ان بين علمت وعرفت فرقا
 من حيث المعنى كما قال بهضهم فان معنى علمت ان زيدا قائم وعرفت
 ان زيدا قائم واحد الا ان عرفت لا ينصب جزئى الاسمية كما ينصبهما
 علم لا لفرق معنوي بينهما بل هو موكل الى اختيار العرب فانهم
 قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم لفظي دون الآخر (واما
 الصلة فلا يكون الا بحسب المعنى وذلك لانها من توابع المعنى ومتمماته

فان الباء مثلاً في قولك مررت بزيد من تمام معنى المرور فانه قاصر
عن معنى الجواز يجبر ذلك النقصان بزيادة الباء (وقد افصح عن هذا
قول الجوهري مر به اي اجتاز) قال صاحب الكشف الباء في لبست
الشيء بالشيء صلة وفي كتبت بالقلم للاستعانة (وفي الكشف الباء في قوله
تع ولا تلبسوا الحق بالباطل اما صلة او للاستعانة ولا شك ان الاول
اظهر لان الصلة من تمام الفعل (ومن خواص الصلة انها لا تعمل قال
صاحب الكشف في تفسير سورة الصف) فان قت بـم انتصب مصدقا
ومبشرا ابما في الرسول من معنى الارسال ام باليكم (قلت بل بمعنى
الارسال لان اليكم صلة للرسول فلا يجوز ان يعمل شيئاً لان حروف
الجر لا تعمل بانفسها ولكن بما فيها من معنى الفعل فاذا وقعت صلة
لم تتضمن معنى فعل فمن اين تعمل واذا تقرر ما تقدم من ان التعدية
خاصية اللفظ فقد تبين ان امر التعدية لا يستقيم بتضمين المعنى فقط
بل لا بد فيه من تضمين المعنى وحده فاحفظ هذا الفرق الدقيق فانه
مما غفل عنه المدققون في تحقيق اصل التضمين (بقي ههنا موضع دقة
اخرى وهو ان الفعل مع صلته قد يكون بمعنى فعل آخر مع صلة
اخرى كاخذه بمعنى حمل عليه ذكره الامام البيضاوي حيث قال
في تفسير قوله تع اخذته العزة بالانم اي حملته عليه وكتقدم اليه فانه
بمعنى امر به (قال في المغرب يقال تقدم اليه الامر بكذا او في كذا
اذا امره به ولغفوله عن هذه الدقيقة استبعد الفاضل الجرجاني ان يكون
استوى على السماء بمعنى قصد اليها قائلاً ان تعدية قصد بالي دون على
وقد يكون بمعنى فعل تام مستغن عن الصلة كما مر ببيان (والفاضل
التفتازاني لغفوله عنها قال في اعراب فضلا وعامتهم يعني عامة شراح
المفتاح على ان فضل بمعنى تجاوز عنه عفا الله عنهم فان مرادهم ان يقال

ان فضل مع صلته بمعنى تجاوز المتعدي بنفسه كما ان مررت بمعنى جزت وقد يكون الفعل التام من وجه والناقص من وجه بمعنى الفعل التام مطلقا كالطلب المتعلق لاحد المفعولين بالذات وللآخر بواسطة اللام فانه بمعنى الابتغاء المتعلق لهما بالذات (قال العلامة الزمخشري في الاساس ابغى ضالتي اى اطلبها لى) فان قلت ان قصد مستغن عن الصلة دل على ذلك اشتقاق اسم المفعول منه فما وجه قولهم قصد اليه (قلت ذلك باعتبار تضمن معنى الانتهاء فالصلة المذكورة لذلك المعنى لا لمعنى قصد) ولقد اصاب هذا التضمن حسن الموقع في قوله تع يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فان القيام هنا بمعنى القصد وزيادة الى تضمن معنى الانتهاء للتنبيه على ان المتعب في احجاب الوضوء هو القصد المنتهى الى الشروع في الصلوة لا في مطلق القصد لها حتى لا يجب الوضوء على من قصد النافلة ولم يصل

تعليقة — (المضممر يبقى معناه واثره صرح بذلك الفاضل الجرجاني حيث قال في شرح قول صاحب الكشف باضمار الباء القسمية لا تجد فيها اشارة الى ان المضممر يبقى اثره دون المحذوف والمحذوف يبقى معناه ولا يبقى اثره . اما الثانى فقد مر بيانه آنفا . واما الاول فقد صرح به صاحب الكشف حيث قال في تفسير قوله تع يجعلون اصابعهم لان المحذوف باق معناه وان سقط لفظه والمتروك لا يبقى معناه ولا اثره كفعول متعدى الجارى مجرى اللازم كما في قول الشاعر . شجوا حساده وغيظ عداه . ان يرى مبصر ويسمع واع . ترك المفعول ظهريا وجعل الفعل كاللازم والمقدر ينتظم المحذوف والمضممر واما التضمن فقد نهت الفرق بينه وبين المقدر فتذكر

تعليقة — (اللفظ الواحد يجوز ان يكون لازما ومتعديا بحسب

الوضعين بان يكون معناه في احد الوضعين متجاوزاً الى الغير وفي الآخر
 قاصراً عنه كالنفش فانه وضع مرة للنشر واخرى للانتشار (قال
 العلامة الزمخشري في الاساس نفس الصوف والقطن فانتفش ونفشت
 الغنم بالليل انتشرت وانفشها الراعي * وزعم الامام البيضاوي ان هلم
 من هذا النوع حيث قال في تفسير قوله تع قل هلم شهداءكم احضروكم
 ويكون متعدياً كما في الآية ولازماً كقوله هلم ايها وليس الامر كما زعمه
 فان هلم في المثال المذكور ايضاً متعد وكلمة الى صلة لمعنى التقريب الذي
 ضمنه هلم وقد اعترف بها ذلك الفاضل في تفسير سورة الاحزاب
 تعلية — من توسعات لسان العرب اجراء كل من المتعدى وغير
 المتعدى مجرى الآخر بلا تغيير في اللفظ ولا تصرف في معناه اما اجراء
 المتعدى مجرى غير المتعدى فلو جوه (منها ان يكون المفعول متروكاً
 ساقطاً عن حيز الاعتبار كما اذا كان الغرض اثبات الفعل المتعدى لما اسند
 اليه او نفيه عنه من اعتبار تعلقه بمن وقع عليه كما في قوله تع وتركهم
 في ظلمات لا يبصرون (قال صاحب الكشف والمفعول الساقط لا يبصرون
 من المتروك المطروح الذي لا يلتفت الى اخطائه بالبال لا من قبيل
 المقدر المنوي كان الفعل غير متعد اصلاً (ومنها ان يكون المتعدى تقيضاً
 لغير المتعدى فان من دأبهم حمل النقيض على النقيض (قال صاحب
 الكشف في تفسير سورة التوبة عدى فعل الايمان بالباء لانه قصد
 التصديق بالله الذي هو نقيض الكفر فعدى بالباء (ومن غفل عن
 هذا خطأ في قوله يسر بهما قائلاً الباء زائدة وقع سهواً لانه يقال اسر
 الحديث بالباء قال الله تع سواء منكم من اسر القول ولم يدر ان الخطي
 هو الخطي (واما اجراء غير المتعدى مجرى المتعدى فعلى وجوه ايضاً
 (منها طريقة الحذف والايصال وهذا لظهوره وشيوعه غنى عن ايراد

المثال (ومنها اعتبار ما في اللازم من معنى المبالغة فان ذلك قد يصلح ان يكون سبباً للتعدية من غير ان يتقل اللازم عن صيغته الى صيغة المتعدى ويتغير معناه (وهذا مما دقق فيه النظر العلامة الزمخشري حيث قال في تفسير سورة الفرقان طهوراً بليغاً في طهارته (وعن احمد بن يحيى هو ما كان طاهراً في نفسه مطهراً لغيره فان كان ما قاله شرحاً لبلاغته في طهارته كان سديداً ويعضده قوله تع وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس فعول من انتفيعل في شئ (وقال صاحب الكشف قوله ان كان شرحاً فيه ايماء الى ان الطهارة لما لم تكن قابلة للزيادة لانها شئ واحد رجع المبالغة فيه الى انضمام التطهير اليها لان اللازم صار متعدياً (ومنها اعتبار ما في غير المتعدى من الاشتمار بالوصف المتعدى كما في قول الشاعر . اسد على وفي الحروب نعامه . (قال الفاضل الجرجاني في حاشية شرح التلخيص استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به اذ لو حظ مع ذلك المعنى على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجرأة والصلوة (ومنها اعتبار التضمنين قال صاحب الكشف ومن شأنهم انهم يضمون الفعل فعلاً آخر ويجرونه مجراه ويستعملونه استعماله وقد استوفينا حق الكلام في هذا المقام في تعليقة اخرى (ومنها ما شاع فيما بينهم ان اسم التفضيل لا يبنى مما بنى منه افعال من لغيره حتى قال الفاضل التفتازاني في تفسير قوله تع الد الخصام والمعنى انه اشد الخصوم خصومة لا من جهة ان الد افعال تفصيل بل من جهة ان اللد شدة الخصومة وكل شديد فهو بالنسبة الى مادونه اشد فعنى الاضافة ههنا الاختصاص كما في قولك حسن الناس وجهها وذلك لان اللد مما يبنى منه افعال صفة بدليل لد في جمعه ولداء في مؤنثه ولا يبنى منه اسم التفضيل (الى

هنا كلامه (الامر ليس كما شاع على ما افصح عنه رضى الدين حيث قال في شرح الكافية) وينبغي ان يقال من الالوان والعيوب الظاهرة فان الباطنة يبنى منها افعال التفضيل نحو فلان ابله من فلان واحق من فلان وارعن واهوج واخلق والد واعجم وانوك مع ان بعضها يحى منها افعال لغير تفضيل ايضا كاحق وحقاء واهوج وهو جء واخلق وخرقاء واعجم وعجماء وانوك ونوكاء فلا يطرد ايضا تعليله بان منهما افعال لغيره (الى هنا كلامه) ومن هنا تبين ان الفاضل التفاضل كما اخطأ في دعوى ان الد ليس افعال تفضيل كذلك لم يصب في الاستدلال عليه بان اللد مما يبنى منه افعال لغير التفضيل (ومنها حمل النظر على النظر كتعدية نشوئهم حملا له على نشوئهم) قال صاحب الكشف في تفسير قوله تع لنشوئهم من الجنة غرفا وقرى لنشوئهم من الثواء وهو النزول للاقامة يقال ثوى في المنزل واثوى غيره والوجه في تعدية اى تعدية لنشوئهم الى ضمير المؤمنين الى الغرف اما اجراؤه مجرى لنزلهم ونشوئهم او حذف الجار واىصال الفعل او تشبيه الظرف الموقت بالمبهم (انتهى) وحمل النظر على النظر شائع كحمل القيص على القيص (قال صاحب الكشف في تفسير سورة يوسف والسبب في وقوع عجاف جمعا لعجفاء وافعل وفعلاء لا يجمعان على فعال حملة على سمان لانه نقيضه) (ومن دأبهم حمل النظر على النظر والنقيض على النقيض

تعليقة — الحذف والاىصال من التوسعات الشائعة لا حاجة الى ايراد المثال له انما الحاجة فيه الى بيان الضابط (قال ابن هشام في معنى اللبيب ولا يحذف الجار قياسا الا مع ان وان واهل النحويون هنا ذكر كي مع تجويزهم في نحو جئت كي تكرمنى ان يكون كي مصدرية واللام مقدرة والمعنى لان تكرمنى واجازوا ايضا كونها تعليلية وان مضمرة بعدها

ولا يحذف مع كي الا لام التعليل لانها لا تدخل عليها جار غيرها
 بخلاف اختيها (قال رضى الدين فى شرح الكافية ان حذف حرف
 الجر اى فى واللام صار قياساً فى البابين اعنى بابى المفعول له والمفعول
 فيه كما كان حذف حرف الجر قياساً مع ان وان وليس بقياس فى غير
 المواضع الثلاثة فلا نقول فى مررت بزيد وقت الى عمر ومررت بزيداً
 وقت عمراً وانما كان قياساً فى بابى المفعول له والمفعول فيه بالضوابط المعينة
 لكل منهما لقوة دلالتها على الحرفين المقدرين (ولا يذهب عليك ان
 قوله وليس بقياس فى غير المواضع الثلاثة منظور فيه لما عرفت انه محذوف
 قياساً ايضاً مع كي (وكذا قول ابن هشام ولا يحذف الجار قياساً الا مع
 ان وان منظور فيه لما عرفت انه يحذف ايضاً قياساً فى بابى المفعول
 له والمفعول فيه ثم انه ظهر باتفاقهما انه لا مساغ لان يكون غشاوة
 فى قوله تعالى وعلى ابصارهم غشاوة على الحذف والاىصال ويكون المعنى
 وختم على ابصارهم بغشاوة (فالامام البيضاوى لم يصب فى تجويزه ذلك
 الوجه من الاعراب . والله اعلم بالصواب .) (وكذا لم يصب الفاضل
 التفتازانى فى زعمه ان الحذف والاىصال مطلقاً لا يصار اليه الا بدليل
) (وذلك ان صاحب الكشف استدل على ان يمد فى قوله تع ويمدهم
 فى طغيانهم يعمهون من الممد دون المد بمعنى الامهال بان الذى بمعنى الامهال
 انما هو ممد له مع اللام كاملي له (وقال الفاضل التفتازانى فى شرحه المد
 فى العمر لا يتعدى بنفسه فلا يقال مده بل باللام مثل مد له (والحذف
 والاىصال لا يصار اليه الا بدليل (وقد عرفت ان حذف حرف الجر
 فى باب المفعول له والمفعول فيه قياس (والمد بمعنى العمر يستعمل فى
 نص عليه الجوهري حيث قال فى الصريح ومد الله فى عمره ومده
 فى غيه اى امهله وطول له (فقول صاحب الكشف انما هو مد له

مع اللام ليس بذلك (واقعد اصاب الفاضل الثقاتزاني في رد قول صاحب المفتاح واعلم ان هذا النوع لا يختص المسند اليه بانه ليس من استعمال العرب) والفاضل الجرجاني لعدم وقوفه على ان حذف الجبر هنا ليس بقياس قال في شرحه اى لا يختص به وقال في الحاشية الاختصاص يستعمل متعديا ولازما (والاستعمال الاصلى فيه ان يدخل الباء على ماله الخاصة وهو وارد هنا على هذا الاستعمال الا انه حذف الجار واوصل الفعل) فاندفع ما يقال من ان استعماله بالباء ليس من اللغة

تعاينة — قال صاحب الكشف فيما نقل عنه المسموع افق [١] وافق [٢] وهو القياس لان النسبة الى الواحد الا ان المستعمل فيما بين الفقهاء آفاق وهو صحيح لانه اريد بالآفاق الخارجى اى خارج المواقيت وكان بمنزلة الانصارى حيث اريدت القليلة الناصرة كانه اريد انه فى الاصل اطلق عليهم [٣] للانضمام نظرا الى انهم ناصرون ثم صار كالعلم لهم حتى لو قيل ناصرى لم يفهم ذلك المعنى كذلك لا يراد ههنا انهم من افق من آفاق مكة او آفاق الارض بل يفهم منه انه خارج عن المراقبت فكان الآفاق صارت كالعلم للمواقيت من الامكنة ولو قيل افق لم يفهم ذلك المعنى وهذا معنى صريح يظهر منه ان النسبة الى الجمع ليس من الواجب فيها ان يجرى الجمع مجرى العلم فى التعريف بل فى انه يحصل مفهوم آخر متحد لا يشمل الجنس المشتمل على الواحد والكثير (وبما قررناه تبين ان الامام النووى اخطأ فى تخطئة القوم حيث قال فى تهذيب الاسماء واللغات قال اهل اللغة الآفاق النواحي والواحد افق والنسبة اليه افق واما

[١] بفتح الهمزة والثاء حكاه ابو نصر (صحاح)

[٢] قال فى الصحاح وبضمهم يقول افق بضمهما وهو القياس (لمصححه)

[٣] قوله للانضمام هكذا فى نسختين عندى ولعله الانصار (لمصححه)

الآفاق فنكر فان الجمع اذا لم يسم به لا ينسب اليه وانما ينسب الى واحد
اعلم ان الجمع لا ينسب اليه الا اذا لم يكن له واحد اصلا كالاعرابي او
لا يكون له واحد من لفظه كالركابي او يكون من اوزان المفرد او يكون
علما كالانماري او جاريا مجراه كالانصاري والفرائضي من قبيل الثالث
على تقدير النقل الاصطلاحي كما هو الظاهر من كلام المطرزي وقد نص
عليه الجوهري في الصحاح ومن قبيل الرابع على تقدير عدمه فن قال [١]
ولا يبعدان يجعل لفظ الفرائض في الاصطلاح جاريا مجرى الاعلام فقد
خلط بين الوجهين وخبط في تقرير الكلام . وتحرير المقام . كما لا يخفى
على ذوى الافهام

تعليقة — (قالوا اذا لم يوجد الواو في الماضي المثبت فلا بد من قد لان
الماضي من حيث انه منقطع الوجود عن زمن الحال مناف للحال
المتصف بالثبوت فلا بد من قد لتقريبه من الحال فان الفريب من الشيء
في حكمه . وهم اصابوا في الحكم لا في العلة لان الحال التي نحن فيها
ليست الفارقة بين الماضي والمستقبل وليست قد فيما نحن فيه مقربة
للماضي من الحال الفارقة بل العلة ان اصل قد لما كان لاقتزان الماضي
وتقريبه من الحال المتوسطة بين الماضي والمستقبل توئى بها فيما نحن فيه
ليدل على اقترانها ومصاحبتها لعاملها المقيد بها (قال الفاضل التفتازاني
في شرح الكشاف عند تفسير قوله تع فذبحوها وما كادوا يفعلون
جعل خبر كان فعلا ماضيا بغير قد مما ياباه النحاة لكنه واقع في التنزيل
مثل ان كان قيصر قد من قبل فلا وجه للمنع (وتفصيل هذا ما ذكره
الرضي في شرح الكافية يختص خبر كان ببعض من الاحكام) وما قيل
انه من خصائصه ما ذهب اليه ابن درستويه وهو انه لا يجوز ان يقع

[١] السيد الشريف في شرح الفرائض (منه)

الماضي خبر كان فلا يقال كان زيد قام ولعل ذلك لدلالة كان على الماضي
فيقع الماضي في خبره لغوا فينبغي ان يقال كان زيد قائما او يقوم وكذا
ينبغي ان يمنع نحو يكون زيد يقوم لمثل تلك العلة (وجمهورهم على انه
غير مستحسن ولا يحكمون بمطلق المنع قالوا فان وقع فلا بد فيه من قد
ظاهرة او مقدرة ليفيد التقريب من الحال اذ لم يستفد من مجرد كان
(وكذا قالوا في اصبح وامسى وظل وبات وكذا ينبغي ان يمنعوا نحو
يصبح زيد يقول وكذا البواقي والاولى كاذب اليه ابن جرزى تجويز
وقوع خبرها ماضيا بلا قد ولا تقديرها كما في قوله تع ولقد كانوا عاهدوا
الله وان كان قيصة قد من دبر (وقال الغجدواني في شرح الكافية خبر
كان لا يجوز ان يكون ماضيا لدلالة كان على الماضي الا ان يكون الماضي
مع قد فانه يجوز كقولك كان زيد قد قام لتقريب قد اياه من الحال او وقع
الفعل الماضي شرطا كقول تع ان كان قيصة قد من دبر (انتهى ومن
قوله او وقع الفعل الماضي شرطا ظهر وجه اندفاع ما اورده الفاضل
التفتازاني على النحاة وتبين ما في تقرير الرضي من القصور في تحرير
كلام القوم في هذا المقام (قال صاحب الكشف في تفسير سورة المائدة
قوله وقد دخلوا وهم قد خرجوا حالا ولذلك دخلت قد تقريبا
للماضى من الحال (وفيه نظر لانه ان اراد الحال الذى فيه الكلام فلا
صحّة لما ذكره اذ لا بعد بينه وبين الماضي وان اراد الحال المقابل للماضى
والمستقبل فلا مساس له للمقام (وبالجملّة ان للحال معنيين والفاضل
المذكور خلط بينهما فخرج الكلام . عن سنن الانظام . ومن الشراح .
من رام الاصلاح . ولم يأت بشيء يجدى نفعا في دفع ما ذكر (ولقد
احسن من قال ولن يصلح العطار ما افسده الدهر
تعليقة — ارتفاع شان الكلام في البلاغة والنحاطه منها بحسب مصادفة

المقام بما يليق به من الاعتبارات التي تقتضيها فما كان مصادفته اياه اتم
فشانه في البلاغة اعلى واما ارتفاعه في الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك
فبحسب اشتماله على الخواص والمزايا (فالذي دائرة اشتماله عليها اوسع .
فشانه في الحسن والقبول ارفع . وهذا اتفاوت يوجد في الكلام المعجز
بخلاف التفاوت الاول فانه مخصوص بغير المعجز ولا يوجد في المعجز
وذلك لان مرجعه الى القصور في استكماله لعدم اقتداره على احاطة
جميع ما يليق بالمقام من الاعتبارات ومرجع التفاوت الآخر الى القصور
في المقام لعدم تحمله لما يتحمله مقام كلام آخر من الخواص والمزايا
(والتفاوت بين قوله تع ثبت يدا ابى لهب وقوله تع قيل يا ارض ابلى
الآية من هذا القليل على ما نبه عليه من قال در بيان و در فصاحت
كى بود يكسان سخن . كچه كوينده بود چون جاحظ و چون اصمى .
در كلام ايزد بچون كه وحي منزلست . كى بود ثبت يدا مانند يا ارض
ابلى . يعنى [١] ان شان الكلام ان يتفاوت في الحسن الذاتي الراجع الى البلاغة
والحسن العرضى الراجع الى الفصاحة لا اعجز في المتكلم وقصور فيه
دل على ذلك وجود التفاوت من الجهتين المذكورتين في كلام من شانه
اعلى من المعجز والقصور وما وجد فيه من التفاوت من جهة البلاغة
فهو من جهة القصور في المقام على ما نبهت عليه فيما تقدم (وما وجد
فيه من التفاوت من جهة الفصاحة فانما هو لقصور في اللسان) وذلك
ان لغة العرب افصح اللغات ومع هذا قاصرة عن ايفاء حق كل مقام
بعبارة فصيحة (فان قلت اليس في باب المجاز وسعة وفي طريق الكناية
فسحة) قلت نعم ومع ذلك قد يتضيق مجال المقام لفقدان علاقة واضحة

[١] فيه اشارة الى ان المراد من البيان البلاغة وذلك الاطلاق شائع في

بين المعنى المراد ومعنى العبارة الفصيحة (والعلامة السكاكي لعدم وقوفه على الفرق بين الارتفاعين المذكورين اعتبر في أحدهما ما هو المعتبر في الآخر حيث قال في المفتاح وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة المقام لما يليق به (وقد عرفت ان ما هو بحسب المصادفة المذكورة هو الارتفاع في البلاغة لا الارتفاع في الحسن والقبول ولذلك اى وعدم فرقه بين الارتفاعين لزمه الارتكاب باحد المحذورين وهما القول بعدم التفاوت بين آيات القرآن في باب الحسن والقبول والقول بالقصور في بعضها من جهة المصادفة لما يليق به والاول مكابرة صريحة والثاني مما لا يرتضيه من له عقيدة صحيحة (واعلم ان عبارة حسب لابد من ذكرها في تحديد الارتفاعين المذكورين ووجه الحاجة اليها واضح وان خفي على صاحب الايضاح حيث اسقطها عند تلخيصه كلام صاحب المفتاح فقال وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقته للاعتبار المناسب وانحطاطه بعدمها واسقاطه ايها استتبع اسقاطه الحسن والقبول عن حيز الظرفية للانحطاط فلذلك لم يقل كما قال صاحب المفتاح وانحطاطه في ذلك بل قال وانحطاطه بعدمها (والشريف الفاضل لعدم تنبيهه لذلك استدرك عليه حيث قال فيما علقه على شرحه في المفتاح فالتبادر من قوله وانحطاطه ان الانحطاط في الحسن والقبول بعدم مطابقته له ويفهم منه ان هناك حسنا وقبولا في الجملة مع عدم المطابقة بالكلية

تعليقة — (اعلم ان ما يجب اعتباره على البليغ على نحوين = أحدهما ما لا دخل لاختياره فيه وهو الذي بينه صاحب المفتاح بقوله ان مقامات الكلام متفاوتة فقام الشكر يباين مقام الشكوى ومقام التهنئة يباين مقام التعزية ومقام المدح يباين مقام الذم ومقام الترغيب يباين مقام

الترهيب ومقام الجذب يبين مقام الهزل وكذا مقام الكلام ابتداء يبين
مقام الكلام بناءً على الاستخبار او الانكار ومقام البناء على السؤال
يغير مقام البناء على الانكار وكذا مقام الكلام مع الذكي يغير مقام
الكلام مع الغبي ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر والثاني
ملاختيار البليغ نوع دخل فيه وهو الذي اشار اليه صاحب المفتاح
بقوله ثم اذا شرعت في الكلام فكل كلمة مع صاحبها مقام ولكل حد
ينتهي اليه الكلام مقام وذلك ان البليغ الذي يريد الشروع في نظم
الكلام في مقام ما لم يختار كلمة لا يلزمه ان يورد ما يناسبها في ذلك المقام
وكذا ما لم يأخذ بمطامع لا يلزمه ان يراعى ما يلائمه من المقطع (اما
الاول فقد طول الشيخ في دلائل الاعجاز ذيل المقال في تقريره حيث
قال وهل تجد احدا يقول هذه اللفظة فصيحة الا وهو يعتبر مكانها
من النظم وحسن ملائمة معناها لمعاني جارتها وفضل مؤانستها
لاخوانها وهل قالوا لفظه متمكنة ومقبولة وفي خلافه قلقه ونابية
ومستكرهة الا وغرضهم ان يعبروا بالتمكن عن حسن الاتفاق بين
هذه وتلك من جهة معناها وبالقلق والنبو عن سوء التلازم وان الاولى
لم تلق بالثانية في معناها وان السابقة لم تصلح ان تكون لفقاً للثانية
في مؤداها وهل تشك اذا فكرت في قوله تع وقيل يا ارض ابلي ماءك
ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضى الامر واستوت على الجودي وقيل
بعداً للقوم الظالمين فتجلى لك منها الاعجاز وبهرك الذي ترى وتسمع
انك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة الباهرة الا لامر
يرجع الى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض وان لم يعرض لها الحسن
والشرف الا من حيث لاقت الاولى بالثانية والثالثة بالرابعة وهكذا
الى ان يستقرها الى آخرها لان الفضل نتائج ما بينها وحصل من

مجموعها ان شككت فتأمل هل ترى لفظة منها بحيث لو اخذت من بين
اخواتها وافردت لادت من الفصاحة ما يؤديه وهي في مكانها من الآية
قل ابلي واعتبرها وحدها من غير ان تنظر الى ما قبلها وما بعدها
فكذلك فاعتبر ما يابها وكيف بالشك في ذلك ومعلوم ان مبدأ العظمة
في ان نوديت الارض ثم امرت ثم ان كان النداء بيا دون اى نحو
يا أيتها الارض ثم اضافة الماء الى الكاف دون ان يقال ابلي الماء ثم
ان اتبع نداء الارض وامرها بما هو من شأنها نداء السماء وامرها
كذلك بما يخصها ثم ان قيل وغيض الماء فجاء الفعل على صيغة الفعل
الدالة على انه لم يفيض الا بامر آمر وقدرة قادر ثم تأكيد ذلك وتقريره
بقوله تع وقضى الامر ثم ذكر ما هو فائدة هذه الامور وهو استوت
على الجودى ثم اضممار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة
والدلالة على عظمة الشأن ثم مقابلة قيل في الخاتمة بقيل في الفاتحة
(ثم قال وما يشهد لذلك انك ترى الكلمة تردفك وتونسك في موضع
ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر كلفظ الاخذع
في بيت الخامسة

تلفت نحو الحى حتى وجدتنى وجعت من الاصغاء ليتا واخذعا
وبيت البحترى

وانى وان بلغتنى شرف الغنى واعتقت من رق المطامع اخدعى
فان لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن (ثم انك تأملها في بيت
ابى تمام

يا دهر قوم من اخدعك فقد اصححت هذا الانام من طرفك
فتجد لها من الثقل على النفس من التغيض والتكدير اضعاف
ما وجدت هناك من الروح والخفة ومن الايناس والبهجة (ومن اعجب

ذلك لفظه الشئ فانك تراها مقبولة وحسنة في موضع وضعيفة
مستكرهة في موضع (وان اردت ان تعرف ذلك فانظر الى قول
الى حيه . اذا ما انتهى المرء يوم ليلة . نقاضه شئ لا يمل النقاضيا .
فانك تعرف حسنها ومكانها من القبول ثم انظر اليها في بيت المتنبي
لو الفلك الدوار قد انصب سعيه لعوقه شئ عن الدوران

فانك تراها تنقل وتضؤل بحسب نبلها وحسنها فيما تقدم (واما الثاني
فقد يظهر بالتأمل فيما قيل في قوله تع ان تعذبهم فانهم عبادك وان
تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ليس يشاكل لقوله وان تغفر لهم
لان الذي يشاكل المغفرة فانك انت الغفور الرحيم (ولهذا قال بعضهم
في الآية تقديم وتأخير ومعناه ان تعذبهم فانك انت العزيز الحكيم
وان تغفر لهم فانهم عبادك (ووجه الكلام على ما نسقه اولى وقد قراء
جماعة فانك انت الغفور الرحيم وليست من المصحف (ذكره القاضي
عياض في الشفاء (وقال الامام القرطبي في تفسيره والجواب انه لا يحتمل
الا ما انزل الله تع (ومتى نقل الى الذي نقله اليه ضعف معناه فانه ينفرد
الغفور الرحيم بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الاول تعلق وهو
على ما انزله الله تع واجمع على قرائته المسلمون مقرون بالشرطين كايهما
اولهما وآخرهما اذ تاختصه ان تعذبهم فانك عزيز حكيم وان تغفر
لهم فانك العزيز الحكيم في الامرين كايهما من التعذيب والغفران فكان
العزيز الحكيم اليق بهذا المكان لعمومه وانه يجمع الشرطين ولم يصلح
الغفور الرحيم اذ لم يحتمل من العموم ما احتمله العزيز الحكيم (وما
شهد له بتعظيم الله وعدله والبناء عليه في الآية كلها والشرطين
المذكورين اولى واثبت معنى في الآية مما لا يصح لبعض الكلام دون
بعض (الى هنا كلامه (ونحن نقول قوله تع فانهم عبادك ظاهره تعليل

وبيان لاستحقاقهم العذاب حيث كانوا عباده تعالى وعبدوا غيره
وباطنه استعطف لهم وطلب رافة بهم وقوله تع فانك انت العزيز
الحكيم يعنى لايشين لسانك فى عدم مؤاخذتهم بالعذاب لانك عزيز
حكيم فليس ذلك بمظنة للعجز والقصور من جهة العمل والعلم (وفيه
تلويح الى ان مغفرة الكافر لاينافى الحكمة ويتضمن ذلك نفى الحسن
والقبح العقليين

تعليقة — يجوز الاضمار قبل الذكر اذا كان فى سباقه دلالة عليه كما
فى قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوى وكذا اذا كانت فى لحاقه كما فى قوله
تع ان هى الاحيوتنا الدنيا قال صاحب الكشف هذا ضمير لايعلم مايعنى
به الا مأتين من بيانه واصله ان الحياة الا حياتنا الدنيا ثم وضع هى
موضع الحياة لان الخبر يدل عليها وبينها انتهى (والقوم اعنى ائمة
النحاة وعلماء المعانى تنهوا للاول وغفلوا عن الثانى دل على ذلك
قولهم ان مثل قول الشاعر . جزى بنوه ابا غيلان عن كبر . وحسن
فعل كما يحجزى سنار . شاذ لا يقاس عليه

تعليقة — الاطناب والايجاز كما يكونان فى اللفظ وذلك بان يكون التعبير
عن المعنى المقصود بلفظ زائد عليه لفائدة او بلغ ناقص واف به كذلك
يكونان فى المعنى وذلك ان يكون المعنى المقصود من الكلام . زائدا
على ما يقتضيه المقام . لفائدة او ناقصا عنه غير مغل به (والاولان منهما
مشهوران فيما بين القوم المذكوران فى كتبهم (واما الثانى فمما خلت
عنه الدفاتر . وما مسه الا الحاضر الفاتر . (ومن امثلة الاطناب المعنوى
قوله تع وما تلك بيمينك يا موسى فان ما فى معنى اليمين من اقيد الخارج
عن مفهوم اليد زائد على ما يقتضيه المقام . الا انه مناسب لما سيق لاجله
الكلام . وذلك انه لما اريد بسط بساط الانبساط اورد ما فيه فتح لهذا

الباب . من جهتي الاطناب . (ومنها قوله تع ولا تحطه بينك وانما قصد هنا تلك الزيادة تنبيهاً على ان الاعمال الشريفة حقها ان تكون باليمين الا اذا تعسر فيحتاج الى استعمال اليسار وانما قيدنا الاعمال بالشريفة لان الاعمال الخسيسة كالاستنجاء حقها ان تكون باليسار ومنها قوله تع وجئتك من سباء

تعليقة — قد يقدر الفعل الخاص ولا يخرج الظرف عن حد المستقر على ما افصح عنه الفاضل الشيخ البيني حيث قال النحويون يقدرون في الظرف المستقر فعلاً عاماً اذا لم توجد قرينة الخصوص اما اذا وجدت فلا بد من تقديره لانه اكثر فائدة والشريف الفاضل نقل عنه هذه الفائدة في شرح خطبة الكشاف وارتضاها وكانه غفل عما قدره في شرح المفتاح حيث قال في شرح قوله واليك الاختيار والاختيار فاعل يفوض واليك ظرف لغو ولا يجوز ان يجعل الاختيار مبتداء واليك خبراً له لان الظرف الواقع خبراً لا يكون الا مستقراً ولا يجوز ههنا ان يكون واليك مستقراً لامتناع الاكتفاء بتقدير المعنى العام اذ رجع عنه

لايحة قدسية — ليس المراد من العرش في قوله تع وكان عرشه على الماء تاسع الافلاك ومن الماء احد العناصر لما شهد بذلك شهادة لا مرد لها ما اخرجه مسلم في صحيحه من قوله عليه السلام كان الله ولم يكن معه شيء وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والارض فلا وجه للاستدلال به على امكان الخلاء وان الماء اول حادث سايحة حدسية — عرشه تع عبارة عن قيوميته بناء على ان سرير الملك مظهر سلطانه والماء اشارة الى صفة الحياة باعتبار ان منه كل شيء حي فعنى وكان عرشه على الماء وكان حياً قيوماً (وفي لفظة على تبنية [١] احدهما

[١] تبنيه على ترتيب احدهما الخ (نسخة)

على الآخر فتدبر قال الله تع كل شئ هالك الا وجهه اراد الهلاك في الحال . لا الفناء في المأل . ولهذا قال هالك ولم يقل يهلك يعنى ان كل شئ ليس بموجود في حد نفسه الا ذات الواجب تعالى بناء على ان وجود الممكن مستفاد من الغير فلا وجود فيه مع قطع النظر عن الغير بخلاف وجود الواجب تعالى فانه من ذاته بل عين ذاته (هذا هو الوجه في تفسير الآية المذكورة) واما الذى ذهب اليه بعض الافاضل من ان المعنى ان الوجود الامكانى بالنظر الى الوجود الواجبى بمنزلة العدم ففيه صرف الكلام الى المجاز مع عدم التعذر فى المعنى الحقيقى (سمع بعض العارفين قوله عليه السلام كان الله ولم يكن معه شئ فقال الآن على ما كان وظاهره يخالف ما دل عليه قوله عليه السلام من اثبات الكون لغيره تع فى الحال ولا مخالفة فى الحقيقة لانه اراد الكون الذاتى ومراده عليه السلام مطلق الكون الشامل لما بالغير

لايحة قدسية — (المزين فى الحقيقة هو الشيطان لان التزيين يقوم به) قال الفاضل التفقازانى فى شرح الكشف الفاعل انما يسند الى من قام به لا الى من خلقه واوجده والله سبحانه وتعالى عندنا خالق للافعال لا محل لها فالكافر والجالس انما يصح حقيقة لمن قام به الكفر والجلوس لا لمن خلقهما كالايسود والابيض لما قام به السواد والبياض وان كان بخلق الله تع (فقراءة زين) يعنى فى قوله تع زين للذين كفروا الحيوة الدنيا (على البناء للفاعل على الاسناد المجازى) فانه تع هو الممكن للشيطان من التزيين (ومن قال) الفائل هو الامام البيضاوى فى تفسيره (والمزين على الحقيقة هو الله تع اذ ما من شئ الا وهو فاعله اخطأ فى المدعى وما اصاب فى الدليل) (اما عدم اصابته فى المدعى فلما عرفت ان الفاعل الحقيقى لصفة ما يقوم به تلك الصفة

فان الفاعل الحقيقي للكتابة هو الكاتب لا خالق الكتابة (ثم انه لم يصب في اطلاق المزين على الله تع لعدم ورود الاذن به) واما عدم اصابته في الدليل فلان مبناه على عدم الفرق بين مصطلح اهل النحو ومصطلح اهل الكلام في الفاعل على ما نبه عليه بقوله (حيث لم يفرق بين الفاعل النحوي) الذي كلامنا فيه (والفاعل الكلامي) الذي بمعزل عن هذا المقام كما لا يخفى على ذوى الافهام

تعليقة — (قد ثبت ان كل ما يقتضى العدم لا يقبل الوجود واما عكسه) وهو ان كل ما لا يقبل الوجود يقتضى العدم (فلم يثبت بعد) لا بشهادة البديهية ولا بقيام البرهان عليه (بل الظاهر ثبوت خلافه فان رابع الاقسام في التقسيم المشهور للمفهوم) الى الواجب بالذات والى الممتنع بالذات والممكن بالذات (وهو ما يقتضى ذاته وجوده معا لا يقبل الوجود) وذلك ظاهر (ولا يقتضى العدم) اذ لا حظ له من الثبوت في نفس الامر والاقتضاء في نفس الامر فرع الثبوت فيه فن وهم ان هذا القسم داخل في حد الممتنع بالذات فقد وهم

تعليقة — (بعض ما لا يقتضى الوجود ولا العدم يجوز ان لا يقبل الوجود لعدم حظه من الثبوت) في نفس الامر فان قبول الوجود في الخارج فرع الثبوت في نفس الامر (كشريك الباري) فانه لا يمكن ان يوجد في نفس الامر والا يلزم ان يكون واجبا بحكم الشركة في حقيقة الواجب وقد دل البرهان على امتناعه فيلزم وجوبه وامتناعه هف و بطلان اللازم ملزوم لبطلان الملزوم (فان قلت فما وجه قولهم شريك الباري ممتنع) قلت ستقف على وجهه في موضعه (فالممكن الخارج عن التقسيم) اى تقسيم المفهوم (المشهور لا يلزمه قبول الوجود) وان تساوى نسبته الى الطرفين ومن هنا تبين الاختلال في ذلك التقسيم

تذنيب — (فالصواب) تفريع على ما تقدم في التقسيم (ان يقال المفهوم
 مع قطع النظر عن الغير اما ان يقتضى الوجود اولا والاول الواجب
 لذاته والثاني اما ان يقبله اولا والاول الممكن لذاته الى آخره

الرسالة الحادية والثلاثون

﴿ في تفصيل حرمة الخمر لابن الكمال الوزير ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل الاحكام . على وجه الاحكام . مشتملة على الحكم والفوائد . وبين لنا الحلال والحرام . بالنصوص المنتظمة باحسن انتظام . كالفصوص والفرائد . والصلوة والسلام . على محمد سيد الانام . وسند الكرام . وعلى آله العظام . وصحبه الاعلام . ما تعاقب الليالي والايام . فبعد . فهذه رسالة معمولة في تعليم الامر . في تحريم الخمر . (فنقول روى انه نزل بمكة شرفها الله تعالى قوله ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا فاخذ المسامون يشربونها اي الخمر) ثم ان عمر ومعاذا رضى الله عنهما في نفر من الصحابة قالوا افتنا يا رسول الله في الخمر فانها مذهب للعقل فنزل قوله تع يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما فشر بها قوم وتركها آخرون (كذا في تفسير القاضي) ولا يخفى ما فيه من القصور (وفي الكشف ان عمر ومعاذا رضى الله عنهما ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله افتنا في الخمر فانها مذهب مسلبة للمال) وفيه ايضا قصور وتام الكلام بزيادة

والميسر على قوله والخمر كما ورد في بعض الروايات (ثم ان القاضي لم يصب في قوله فاخذ المسلمون يشربونها لما فيه من ايهاهم كانوا يمتنعون عن شربها قبل نزول قوله تع ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا وليس الامر كذلك على ما افصح عنه صاحب الكشف حيث قال نزلت في الخمر اربع آيات نزلت بمكة ومن ثمرات النخيل والاعناب الآية وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال (فان قلت لم يرد في جامها نص فكان حقه ان يقول وهي لهم مباح) قلت بل ورد فيه نص حيث كانوا يشربونها وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه ولا ينكر عليهم وذلك نص من قبيل السنة القريرية (وفي الكشف ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا وسكروا قام بعضهم فقرا قل يا ايها الكافرون اعبدوا ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلوة واتم سكارى فقل من يشربها (وفيه ايضا دلالة على ما ذكر) ثم قال في الكشف ثم دعا عتبان بن مالك قوما فيهم سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى انشد سعد شعرا فيه هجاء الانصار فضربه انصارى ثاحي بعير فشججه موضحة فشكا الى رسول الله عليه السلام فقال عمر رضى الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فقال رضى الله عنه انتهينا يا رب (وفي تفسير الامام القرطبي لما علم عمر رضى الله عنه ان قوله فهل انتم منتهون وعيد شديد زائد على معنى انتهوا قال انتهينا انتهينا وامر النبي عليه السلام مناديه ان ينادى في سكك المدينة الا ان الخمر قد حرمت فكسرت الدنان واريقت الخمر حتى جرت في سكك المدينة (وقال في تفسير قوله تع يسألونك عن الخمر والميسر وهذه الآية اول ما نزل في امر الخمر ثم بعده

لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ثم قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر الى قوله فهل انتم متتهون ثم قوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه على ما يأتى في المائدة (واراد بما يأتى فيها قوله روى ان قيسين من الانصار شربوا الخمر واتشوا فعبث بعضهم ببعض فلما اصبحوا رأى بعضهم في وجهه بعض آثار ما فعلوا وكانوا اخوة ليس في قلوبهم ضغائن فجعل الرجل يقول لو كان اخى بى رحما ما فعل هذا فحدثت بينهم الضغائن فانزل الله تعالى انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء (وهذا على خلاف المشهور المذكور في الكشف وتفسير القاضى وغيرها من التفاسير المعتمدة) واذ قد فرغنا عن بيان ماورد في امر الخمر من الآيات وترتيب نزولها واسبابه فللشرع في تفسيرها وتحرير الروايات الواردة فيه (اما قوله تع ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا) قال ابن عباس رضى الله عنه نزلت هذه الآية قبل تحريم الخمر واراد بالسكر الخمر والرزق الحسن جميع ما يؤكل ويشرب حلالا من هاتين الشجرتين (وقال بهذا القول ابن جبير والنخى والشعبي وابو ثور كذا قال الامام القرطبي في تفسيره) فلا وجه لما اختاره صاحب الكشف وتبعه القاضى من تعلق ومن ثمرات النخيل والاعناب بمحذوف تقديره ونستعيكم من ثمرات النخيل والاعناب اى من عصيرها فانه لا يتناول المأكول وهو اعظم صنفى ثمراتهما والمقام مقام الامتنان ومقتضاه استيعاب الصنفين (فالوجه ان يتعلق ما ذكر بتخذون ويكون منه من تكرير الظرف للتوكيد على ان الضمير راجع الى المذكور وهو معنى الجنس لان معنى الجمع قد بطل بالتعريف (وبقي فائدة صيغته

وهي الإشارة الى تعدد الانواع فلا حاجة الى تقدير مضاف ليرجع اليه
الضمير المذكور كما ذهب اليه صاحب الكشف حيث قال يرجع الضمير
الى المضاف المحذوف وهو العصير وتبعه القاضى بل لا وجه له لما
عرفت ان فيه تخصيصا لا يناسب المقام (والعجب انهما اتفقا على
ان المراد من الرزق الحسن ما ينتظم الثمر والزبيب ومع هذا كيف قالوا
ان المعنى من عصيرها تتخذون سكرا ورزقا حسنا اذ لا انتظام بين هذين
الكلامين) وانما قال ابن عباس رضى الله عنهما ان هذه الآية نزلت
قبل تحريم الخمر لان المقام لا يتحمل العتاب فان مساق الكلام على ما دل
عليه سباقه ولحاظه في تعداد النعم العظام والامتنان بها (وصاحب
الكشف لعدم تنبيهه لهذا قال وفيه وجهان احدهما ان تكون منسوخة
والثاني ان يجمع بين العتاب والمنة ووافقه القاضى فيه حيث قال
والآية ان كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهتها والا فجامعة
بين العتاب والمنة (وانما قال [١] دالة على كراهتها لان في تصنيف المتخذ
وتوصيف احد الصنفين بالحسن دلالة على ان حفظ الصنف الاخر
اقبح والقيح لا يخفى عن الكراهة وان خلا عن الحرمة (بقى ههنا شئ
وهو انه يتردد ههنا في سبق الآية المذكورة على تحريم الخمر وقد ساق
الكلام على القطع به في تفسير سورة البقرة وهو الصواب (قال الامام
القرطبي الصحيح ان ذلك قبل تحريم الخمر فيكون منسوخا لان هذه
الآية مكية باتفاق العلماء وتحريم الخمر مدنى (قوله فيكون منسوخا
محل نظر لان اختيار الطبرى ان السكر ما يطعم من الطعام وحل
شربه من ثمار النخيل والاعناب وهو الرزق الحسن فاللفظ مختلف
والمعنى واحد مثل انما اشكو بى وحزنى الى الله (وقد نقله الامام

القرطبي عنه ثم قال وهذا احسن ولا نسخ [١] (وقال الحنفيون المراد بقوله سكرًا ما لا يسكر من الانبذة والدليل عليه ان الله تعالى امتن على عباده بما خلق لهم من ذلك ولا يقع الامتان الا بمحلول لا بمحرم فيكون ذلك دليلًا على جواز شرب مادون المسكر من النبيذ فاذا انتهى الى السكر لم يحزم) وعضدوا هذا من السنة بما روى عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال حرم الله الخمر لعينها والسكر من غيرها (وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال حرمت الخمر لعينها القليل منها والكثير والمسكر من كل شراب اخرجته الدار قطني) وقال الامام القرطبي اما قولهم ان الله تع امتن على عباده ولا يكون امتنانه الا بما حل فصحيح بيد انه يحتمل ان يكون ذلك قبل تحريم الخمر كما بيناه فيكون منسوخًا كما قدمناه (قال ابن العربي ان قيل كيف نسخ هذا وهو خبر والخبر لا يدخله النسخ قلنا ان الخبر اذا كان عن الوجود الحقيقي او عن اعطاء ثواب فضلاً من الله تع فهو الذي لا يدخله النسخ فاما اذا تضمن الخبر حكماً شرعياً فالاحكام تبدل وتسخ ولا يرجع النسخ الى مفهوم الخبر وانما يرجع الى ما تضمنه (قال صاحب الكشاف وقيل السكر النبيذ وهو عصير العنب والزبيب والتمر اذا طبخ حتى يذهب ثلثاه ثم يترك حتى يشتد وهو حلال عند ابى حنيفة الى حد السكر) ويحتج بهذه الآية وبقوله عليه السلام الخمر حرام لعينها والسكر من كل شراب وباخبار جملة انتهى (وفي تفسير القرطبي قد احل شرب النبيذ ابراهيم النخعي وابو جعفر الطحاوى وكان امام اهل زمانه وكان سفيان الثوري يشربه (واما قوله تع يسألونك عن

[١] ومن قال بمنسوخته اراد بالسكر الخمر كما ذهب اليه فيما سبق فلا يكون محل نظر (منه)

الخمر والميسر الآية قال صاحب الكشف والخمر ما غلا واشتد وقذف
بالزبد من عصير العنب وهو حرام وكذلك نقيع الزبيب او التمر الذي
لم يطبخ فان طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم غلا واشتد ذهب خبثه ونصيب
الشیطان وحل شربه مادون السكر اذا لم يقصد بشربه اللهو والطرب
عند ابی حنیفة (وعند اكثر الفقهاء هو حرام كالخمر وكذلك كل
ما اسكر من كل شراب) وسميت خرا لتغطيتها العقل والتميز كما سميت
سكرا لانها تسكرها اى تحجرها وكانها سميت بالمصدر من خمره خرا
اذا ستره للبالغة (وفي تفسير القرطبي قال عمر رضي الله عنه في خطبته
على منبر رسول الله عليه السلام اما بعد ايها الناس فانه نزل تحريم الخمر
وهي من خمسة العنب والعسل والتمر والحنطة والشعيرة والخمر ما خامر
العقل وهذا على ما قيل انما سميت الخمر خرا لانها تخالط العقل
من الخامرة وهي المخالطة ومنه قولهم دخلت في خمار الناس اى اختلطت
بهم * والميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال
يسرته اى قرته واشتقاه من اليسر لانه اخذ مال الرجل بيسر
وسهولة من غير كد ولا تعب او من اليسار لانه سلب يساره كذا
في الكشف (وقال الازهرى الميسر الجزور الذي كانوا يتقامرون
عليه سمي ميسرا لانه يجزى اجزاء فكأنه موضع التجزية وكل شئ
جزأته فقد يسرته والياسر الجازر لانه يجزى لحم الجزور والميسر بهذا
المعنى انسب بالخمر (وصفته كانت لهم عشرة اقداح وهي الازلام
والافلام والقد والتوأم والرقيب والجلس والانساف والمسبل والمعلى
والمنيع والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور
ينحروها ويجزونها عشرة اجزاء (وقيل ثمانية وعشرين الالائة
وهي المنيع والسفيح والوغد) ولصاحب الكشف * لى في الدنيا سهام

ليس فيهن ويبع . واسامهن وغد وسفيح ومنيح . للفد سهم وللنوام
سهمان وللرقيب ثلثة وللحلس اربعة وللناسف خمسة وللمسبل ستة
وللمعل سبعة يجعلونها في الربابة وهي خريط ويضعونها على يدي عدل
ثم يجعلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل قدحاً منها فمن خرج له
قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب المرسوم به ذلك التذح ومن
خرج له قدح مما لا نصيب له لم يأخذ شيئاً وغرم ثمن الجزور كله وكانوا
يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك
ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم (قال الامام المطرزي في شرح
المقامات للحريري البرم البخيل اللئيم وهو في الاصل الذي لا يدخل
مع القوم في الميسر ولا يتحمل الغرم يقال فلان برم مافيه كرم) وفي
تفسير القرطبي وقال مجاهد ومحمد بن سيرين والحسن وابن المسيب
وعطا وقتادة ومعاوية بن صالح وطاوس وعلي بن ابي طالب وابن
عباس رضوان الله تعالى عليهم اجمعين كل شيء فيه قمار من نرد وشطرنج
فهو الميسر حتى لعب الصبيان والكعاب الا ما يسح من الرهان
في الخيل والقرعة في افراز الحقوق (وقال الميسر ميسران ميسر اللهو
وميسر القمار فمن ميسر اللهو النرد والشطرنج والملاهي كلها وميسر
القمار ما يتخاطر الناس عليه) وفي الكشف وفي حكم الميسر انواع
القمار من النرد والشطرنج وغيرها وعن النبي عليه السلام اياكم وهاتين
الكعبتين المشأومتين فانهما من ميسر العجم (وعن علي رضي الله عنه
ان النرد والشطرنج من الميسر انتهى) واما حرمة القمار في النرد
والشطرنج بان يشترط المال في اى جانب صار مغلوبا فبالاتفاق (واما
في حرمة اللعب في نفسه او في الرهان من جانب بان يأخذ المال ان غلب
والا لم يؤخذ منه شيء ففي الشطرنج خلاف) كذا قال الفاضل

التفتازاني في شرحه للكشاف لما كان الحُر والميسر منشأً للآثم وسبباً
للمنافع جعلهما منبعاً له ومعدناً لها تنبيهاً على قوة السببية فلا حاجة
إلى تقدير المضاف كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال والمعنى يسألونك
عما في تعاطيهما بدليل قوله فيهما آثم كبير وأثمهما وعقاب الآثم
في تعاطيهما وتبعه القاضي (وقال الفاضل التفتازاني لظهور أن ليس
الآثم في عينهما) ولا يخفى ما فيه من الغفول عما في اعتبار الظرفية في عينهما
من النكتة البليغة المناسبة للمقام بل لا وجه لتقدير المضاف كما لا يخفى
على ذوي الأفهام (وقال الحسن وغيره هذه الآية تدل على تحريم
الحُر لأنه ذكر أن فيهما آثماً وقد حرم الله تع الآثم بقوله قل إنما حرم
ربي القوا حش ما ظهر منها وما بطن والآثم على أنه قد وصف
ما فيهما من الآثم بالكبر والكبير منه يحرم بلا خلاف) والجواب عنه
ما قدمناه آنفاً من أن ظرفيتهما للآثم وإضافته إليهما على النوسع السائع
والتلبس الشايع عند أرباب البلاغة لا على الحقيقة (ثم فيه ذم لهما
والمذموم شرعاً لا يخلو عن قبح ففيه دلالة على كراهتهما) وإنما أتى
في قوله ومنافع للناس بصيغة الجمع واسم الجنس تمهيداً لما قصد بقوله
وأثمهما أكبر من نفعهما من المبالغة في كبر آثمهما وذلك أن في عبارة
اسم الجنس إشارة إلى عموم المنفعة لما تحته من الأصناف والأفراد
وفي صيغة الجمع إشارة إلى أن فيهما أنواعاً من المنفعة وهاتان الإشارتان
تمهيدان ما يتوصل به إلى تعظيم الآثم فيهما بناءً على أن تعظيم المفضل
عليه يستلزم تعظيم المفضل والكبير العظيم وقرئ كثير أي متعدد
وما كثر كبر (وأما قال فيهما آثم كبير لأنهما يؤديان إلى الانتكاب
عن المأمور وارتكاب المحذور) وقال الامام القرطبي آثم الحُر ما يصدر
عن الشارب من الخاصمة والمشائمة وقول الفحش وزوال العقل الذي

عليه مدار الاعتبار وتعطيل الصلوات والتعوق عن ذكر الله (ووجه من قرأ كثير بالثناء المثلثة ان النبي عليه السلام لعن الخمر ولعن معها عشرة بايعها ومبتاعها والمشتراة له وعاصرها والمعصورة له وساقها وشاربها وحاملها والحمولة له وآكل ثمنها وايضا جمع المنافع فيحسن معه جمع الآثام والكثير يعطى ذلك) واما المنافع فيها على ما ذكر في التيسير فتقوية الضعيف وهضم الطعام والاعانة على البساء وتسلية الحزون وتشجيع الجبان وتسخية البخيل وتصفية اللون وانطاق اللى الحى وتمهيج الهمة وفيه التوسعة على ذوى الحاجات فان الياسرين كانوا يفرقونها على المحتاجين فيكتسبون به الثناء والمدح (وفي الكشف وهو الالتذاذ بشرب الخمر والثمار والطرب فيهما والتوصل بهما الى مصادفات الفتيان ومعاشراتهم والنيل من مطاعهم ومشاربهم وعطياتهم وسلب الاموال بالقمار والافتخار) ومما يناسب ان يذكر في هذا المقام ما ذكره حافظ الدين الكردرى في كتاب الصيد من فتاواه بهذه العبارة اذا قال الطبيب القنفذ نافع او الحية لا يجوز اكله للتداوى لان الله تع حكيم لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه وقوله تع فى الخمر منافع للناس قيل اراد به منافع الاتعاظ اذا رأى السكران قاء من فيه ودبره والكلب الواحد يلحس فيه مرة ذا ومرة ذلك فمن رآه انعط وتاب ولا يذهب عليك ان قوله لان الله تع حكيم لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعه غير مسلم فان الحكمة لا تأبى عن تحريم ما فيه المنافع اذا كان مضاره غالبية على منافعه وانكار وجود المنفعة فى الخمر لا ينج عن مكابرة (ثم انه قال فى كتاب الكراهية من فتاواه ووضع العجين على الجرح ان علم فيه شفاء لا بأس به وللذى يعرف ولا يرقاء ان يكتب شيئا من القرآن على جبهته ولو بالبول او على جلد ميتة ان كان فيه شفاؤه

(ومعنى قوله عليه السلام لم يجعل شفاؤكم فيما حرم عليكم نفى الحرمة عند العلم بالشفاء دل عليه جواز ساقية اللقمة بالخمر وجواز شربه لازالة العطش وهذا القول منه اعتراف بما انكره من وجود المنفعة في الخمر وفي التأويل الذي ذكره الحديث المزبور تسليم بعدم تمام التعليل الذي ذكره بقوله لان الله تع حكيم لا يحرم شيئا حتى ينزع منافعها (واما قوله تع لا تقربوا الصلوة واتم سكرى حتى تعلموا ما تقولون فقد روى ان عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه صنع طعاما وشربا فدعا نفرا من الصحابة حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما ثملوا وجاء وقت صلوة المغرب قدموا احداهم ليصلي بهم فقرا اعبدا ماتعبدون واتم عابدون ما اعبد فنزلت الآية المذكورة فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوة فاذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ثم نزل تحريمها (ومعنى لا تقربوا الصلوة لا تقشوها ولا تقوموا اليها واجتنبوها كقوله تع ولا تقربوا الزنا ولا تقربوا الفواحش (كذا قال صاحب الكشف [١]) وانا اقول مدلول النص المذكور النهى عن جنس الصلوة فريضة كانت او نافلة عند السكر البالغ الى الحد المذكور وموجبه النهى عن السكر البالغ اليه عند وجود القيام الى الصلوة وكل من النهيين المذكورين مقصود بالافادة ولا تمنع بينهما والقصر على احدهما من القصور في الوقوف على ما في الجمع بينهما بالطريقين المذكورين من الاجحاز البليغ الذي هو اقوى ذرية الاجحاز (فافهم ولا تكن من القاصرين المقصرين في حق تفسيره كالامام البيضاوى حيث قال وليس المراد منه النهى عن السكران وقربان الصلوة وانما المراد الهى عن الافراط في الشرب [١] والنهى عن الصلوة ينهى عن كمال قبجها لان الصلوة لا تترك بحال فاذا كانت منهية حالة السكر يكون قبجها اظهر (منه)

وصاحب التيسير حيث قال ثم النهي ليس عن الصلوة فانها عبادة
 فلا ينهى عنها بل هو نهى عن اكتساب السكر الذى يعجز به
 عن الصلوة على الاوجه (قال الامام ابو منصور وكذلك قول رسول الله
 عليه السلام لا صلوة للعبد الا بقى ولا للمرأة الناشزة ليس فيه النهي
 عن الصلوة ولكن النهي عن الاباق والنشوز وهذا لان الاباق
 والنشوز والسكر ليست بالتي تعمل فى اسقاط الفرض (قوله وهذا
 لان الاباق الخ منشاؤه الغفول عن انه لا يلزم من النهي عن الصلوة حالة
 السكر البالغ الى الحد المذكور ان يكون السكر البالغ اليه عاملا
 فى اسقاط الفرض وذلك ظاهر) ثم ان قوله فانها عبادة فلا ينهى عنها
 منظور فيه ايضا لان كونها عبادة لذاتها لا ينافى النهي عنها لوصفها
 كالصلوة فى الارض المغصوبة وفى الثوب النجس والصوم فى الايام
 المعدودة المعهودة (وليت شعري ما يقول هذا القائل فى مثل قوله عليه
 السلام دعى الصلوة ايام اقرائك فانه لا يتيسر له ان يقول ليس النهي
 عن الصلوة بل عن القرء وفى التأويل الذى ذكره للحديث المزبور
 تسليم (وفى الكشف وقيل هو سكر النعاس وغلبة النوم كقوله وراى
 بسكر سناتهم كل الديون) ولا وجه له اذ لا ينطبق الكلام لسبب
 نزوله (نعم لو قيل بالتعميم لسكر النعاس ايضا لكان له وجه) وكأن
 القاضى تنبه لهذا حيث قال واتم سكارى من نحو نوم او خمر حتى
 تنبهوا وتعلموا ما تقولون فادج الرد على قائل ذلك القول فى تفسيره
 (وفى التيسير معناه لا تدنوا الى مواضع الصلوة وهى المساجد حالة
 السكر فذكر الصلوة واراد بها مواضعها كما فى قوله تع لهدمت صوامع
 وبيع وصلوات وهو قول عمر وابن مسعود ودليل هذا الاضرار انه
 عطف عليه ولا جنبا الا عابرى سبيل وهو نهى الجنب عن قربان

المساجد فانه استثنى عابري سبيل وذلك في حق المساجد دون اعيان الصلوات (ثم النهى عن قربان المساجد حالة السكر نهى عن الصلوة في تلك الحالة ايضا لان النهى عن قربان المساجد لحرمه الصلوة فكأن النهى عن هذا نهيا عن ذلك انتهى اراد بالاضمار اضمار المعنى لا اضمار اللفظ لان مبنى ما ذكره على التجوز لا على التقدير على ما افصح عنه بقوله فذكر الصلوة واراد بها مواضعها (وقوله ثم النهى جواب دخل مقدر تقديره انه لا ينطبق الكلام لسبب نزوله وتقرير الجواب ظاهر (وهذا المعنى مذکور في الكشف ايضا حيث قال وقيل مضاه ولا تقربوا مواضعها وهى المساجد كقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم ثم قال في تفسير قوله تع ولا جنبوا الا عابري سبيل وقال من فسر الصلوة بالمسجد مضاه ولا تقربوا المسجد جنبوا الا مجتازين فيه اذا كان الطريق فيه الى الماء او كان الماء فيه او احتلم فيه وقيل ان رجلا من الانصار كانت ابوابهم في المسجد فتصيهم الجنباة ولا يجدون ممرا الا في المسجد فرخص لهم الا ان المختار عنده وعند القاضى ايضا هو المعنى الاول وعبور السبيل عبارة عن السفر فعنى قوله تع الا عابري سبيل الا ومعكم حال اخرى تعذرون فيها وهى حال السفر (ولا يخفى ما فيه من التكلف لان مدار ما ذكر على العجز عن الاغتسال لفقد الماء او لعذر آخر لا على عبور السبيل فلا بد من الاعتذار بان تعذر الاغتسال في غالب الاحوال يكون في حق ابناء السبيل وفيه ان ما يكون غالبا في حقهم هو تعذر الاغتسال لفقد الماء لا تعذر الاغتسال مطلقا سواء لفقده او لامر آخر من المرض وغيره (ثم ان ما ذكر سبب لرخصة التيمم لا لرخصة الصلوة جنبا لما تقرر في موضعه ان بالتيمم نزول الجنباة عندنا (فعلى

المعنى الاول لا بد من تكلف آخر في قوله جنباً وهو ما ذكره صاحب
الكشاف بقوله اريد بالجنب الذين لم يغتسلوا كأنه قيل لا تقربوا الصلوة
غير مغتسلين حتى تغتسلوا الا ان تكونوا مسافرين (واما على المعنى
الثاني فكل من العبارتين المذكورتين على ظاهرهما) واما قوله تع
يا أيها الذين آمنوا انما الحمر والميسر والانصاب والازلام رجس من
عمل الشيطان الآية فقول تخصيص الخطاب بالذين آمنوا لاختصاص
الامر بالاجتناب بهم فان الكفار غير مخاطبين بحقوق الشرع على
ما تقرر في موضعه (وقوله عليه السلام [١] لمعاذ رضى الله عنه حين بعثه
الى اليمن ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله وانى رسول الله فان هم
اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل
يوم وليلة حيث علق اعلام فرضية الصلوة وهى عماد الدين وام
العبادات على الاطاعة للشهادتين المذكورتين صريح فيما ذكر
وقدم سبب نزول هذه الآية وان الحمر انما حرمت بها (وقال
الامام القرطبي وانما نزل تحريم الحمر فى شوال سنة ثلث من
الهجرة بعد وقعة احد (ويرد قوله بعد وقعة احداً فى التيسير
من ان انسا رضى الله عنه قال قدمت حمزة روايا خمر من الشام فقل
له اشعرت ان الله سبحانه انزل تحريم الحمر قال سمعاً وطاعة فقال
النبي عليه السلام لاصحابه قوموا فقام ابوبكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم
فدخلوا على حمزة ومع رسول الله عليه السلام عترة فقال يا حمزة اين
الروايا قال هذه يارسول الله قال خاني حتى اشقها فقال حمزة لا تشقها
ودعنى اردها الى الشام فقال لا ان الله لعن حامل الحمر وغارسها
لا يفرسها الا للخمر ولعن مجتنيها وحاملها الى المعصرة وعاصرها

[١] والحديث المذكور بتمامه فى صحيح البخارى (منه)

وشاربها وبائعها ومديرها وآكل ثمنها (ووجه الرد ان حمزة قد قتل
 في وقعة احد وفي الحديث المذكور دلالة على ان تحريمها قبل وقعة احد
) ثم قال القرطبي بعد نقل الاحاديث في تناول الاصحاب الخمر هذه الاحاديث
 تدل على ان شرب الخمر كان اذذاك مباحا معمولابه معروفا عندهم بحيث
 لا ينكر ولا يعير وان النبي عليه السلام اقر عليه (هذا مالا خلاف فيه يدل
 عليه آية النساء ولا تقربوا الصلوة واتم سكارى وهل كان يباح لهم شرب
 القدر الذي يسكر حديث حمزة ظاهر فيه حين بقروا صرنا قتي على
 رضى الله عنه فاخبر على رضى الله عنه بذلك النبي عليه السلام فجاء الى
 حمزة فصدر عن حمزة للنبي عليه السلام من القول ما يدل على ان حمزة
 قد ذهب عقله بما يسكر ولذلك قال الراوى فمرف رسول الله عليه السلام
 انه ثمل ثم ان النبي عليه السلام لم ينكر على حمزة ولا عنفه لافى حال
 سكره ولا بعد ذلك بل رجع لما قال حمزة رضى الله عنه وهل اتم الا
 عبيد لابي على عقبه القهقري وخرج عنه (وهذا خلاف ما قاله
 الاصوليون وحكمه فانهم قالوا ان السكر حرام في كل شريعة لان الشرايع
 مصالح العباد لا مفاسدهم واصل المصالح العقل كما ان اصل المفاسد
 ذهابه فيجب المنع من كل ما يذهبه او يشوشه الا ان حديث حمزة يحتمل
 انه لم يقصد بشربه السكر الا انه اسرع فيه فغلبه والله اعلم (والانصاب
 احجار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويعدون ذلك قرابة
) وقيل هي الاصنام التي نصبت للعبادة والاول اولى لانه المناسب
 لقرينها السابق واللاحق (والازلام القداح المعلمة واحدها زلم وزلم
 بضم الزاء وفتحها) قال الحسن كانوا اذا ارادوا امرأ اوسفرا يعمدون
 الى قداح ثلثة على واحد منها مكتوب امرنى ربى وعلى الآخر نهانى
 ربى والثالث غفل لاشئ عليه فيجبلونها فان خرج الامر مضوا على

ذلك والنهي كفوا عنه وان خرج الغفل اجالوها ثانيا (وقال صاحب
 الغريبين هي قداح كانت زلت اى سويت واخذت من حروفها
) والرجس المستقدر وهو والنجس متقاربان لكن الثانى اكثر ما يقال
 فى المستقدر طبعاً والاول اكثر ما يقال فى المستقدر عقلاً او شرعاً
 وافراده لانه على صيغة المصدر فصح وقوعه خبراً عن الجمع فلا حاجة
 الى تقدير المعطوفات والمقصود المبالغة فى قذارتها فلاحاجة الى تقدير
 التعاطى وما شبهه بل لا وجه له اذ يحرج الكلام مخرج شئ مغسول .
 بل عامى مردول . على ما فصح عنه الشيخ فى دلائل الاعجاز حيث قال
 فى شرح قول الخنساء فانما هي اقبال وادبار لم يرد بالاقبال والادبار غير
 معناها حتى يكون المجاز فى الكلمة وانما المجاز فى ان جمعتهما لكثرة ما تقبل
 وتدبر كأنها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا على حذف المضاف
 واقامة المضاف اليه مقامه وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات
 اقبال وادبار افسدنا الشعر على انفسنا وخرجنا الى شئ مغسول
 وكلام عامى مردول لا مساغ له عند من هو صحيح الذوق والمعرفة
 نسابة للمعاني ومعنى تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جئ على
 ظاهره ولم نقصد المبالغة لكان حقه ان يحذف بالفظ الذات لانه مراد الى
 هنا كلامه (فالصير الى التقدير فى امثال هذا من ضيق العطن . كما
 لا يخفى على ارباب العطن .) قوله من عمل الشيطان ايضا من قبيل المبالغة
 فلا دلالة فيه على التقدير المذكور كما زعمه صاحب الكشف حيث قال
 يرجع الضمير فى قوله فاجتنبوه الى المضاف المحذوف كأنه قيل انما شان
 الحمر والميسر او تعاطيها او ما اشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل
 الشيطان اتى (والمراد من عمله ما اتخذته لمفسدة عظيمة) وذلك ان العمل
 على ما نص عليه الامام الراغب لا يقال الا فيما كان عن فكر وروية ولهذا

قرن بالعلم حتى قال بعض الادباء قلب لفظ العمل عن لفظ العلم
 تنبها على انه من مقتضاه انتهى (وما يفعله الشيطان عن فكر وروية لا بد
 وان يكون له شان وهذا هو السر في اقحام لفظ العمل فان اصل
 الكلام فانه رجس من الشيطان (والفاضي حيث قال في تفسيره لانه
 مسبب عن تسويله وتزيينه فقد اقتصر على بيان المرام . من اصل
 الكلام . اذلا دخل لزيادة لفظ العمل في افادة مذكره كما لا يخفى على
 ذوي الافهام . (قوله فاجتنبوه امر بالاحتراز عنه وعن جميع
 الانصرافات فيه على ابلغ وجه اى كونوا جانبا منه في ناحية تفرع على
 مجموع الامرين المذكورين النجاسة وكونه من عمل الشيطان (والمراد
 النجاسة الشرعية وهى مفقودة قبل التحريم فلا يتجه الاشكال بان يقال
 انه من عمل الشيطان في جميع الازمان والمفاسد المذكورة مترتبة عليه
 في كل الاحيان فما وجه تخصيص الامر بالاجتناب عنه ببعضها لما عرفت
 ان كونه رجسا بحكم الشرع مخصوص به وحكم الاجتناب مترتب عليه
 (نعم تجب السؤال على تفسير الفاضى حيث قال ثم قرر ذلك بان بين
 ما فيهما من المفاسد الدينية والدنيوية المقتضية للتحريم بان يقال لو كان
 المقتضى للتحريم ما فيهما من المفاسد لما كان حرمتها مخصوصة ببعض
 الازمان لانها مستمرة واستمرار المقتضى يقتضى استمرار المقتضى
 (واذا وقفت على وجه انحلال الاشكال فقد عرفت عدم اصابة الامام
 في الجواب عنه حيث قال فان قيل الآية صريحة في ان علة تحريم الخمر
 هى هذه المعانى ثم ان هذه المعانى كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع
 ان التحريم ما كان حاصله وهذا يقدر في صحة هذا التعليل قلنا هذا
 هو احد الدلائل على ان تخلف الحكم عن العلة المنصوصة لا يقدر
 في كونها علة (ثم انه لم يصب في تخصيص السؤال بتحريم الخمر فانه وارد

على تحريم قرينه ايضا (قوله انما يريد الشيطان استيناف لتعليل ماتضمنه
قوله من عمل الشيطان من الاهتمام على ما قدمنا بيانه (وانما خص الخمر
والميسر ببيان كونهما من عمل الشيطان لمكان الخمر فيهما دون الآخرين
حيث رخصهما في آية اخرى بكونهما مثمة للفوائد وكان ذلك مظنة
لان لا يكونا من عمل الشيطان هذا هو الوجه للتخصيص المذكور
(واما الذي ذكره القاضي تقليداً لصاحب الكشف بقوله وانما
خصصهما باعادة الذكر وشرح ما فيهما من الوبال تنبيهاً على انهما المقصود
بالبیان وذكر الانصاب والازلام للدلالة على انهما مثلهما في الحرمة والشرارة
لقوله عليه السلام شارب الخمر كعابد الوثن فع ما في تعليله المذكور
من القصور حيث لا دلالة فيه على المماثلة فيما ذكر بينهما وبين الازلام
مبناه على ان يكون المراد من الانصاب مانصب للعبادة من الاصنام والختار
على مانبه عليه نفسه في تفسير اوائل سورة المائدة ان المراد منها مانصب
حول البيت من الاحجار ليذبح عليها (وعبارة صاحب الكشف لان
الخطاب مع المؤمنين وانما نهاهم عما كانوا يتعاطونه من شرب الخمر
واللعب بالميسر وذكر الانصاب والازلام لتأكيد تحريم الخمر والميسر
واظهار ان ذلك جميعاً من اعمال الجاهلية واهل الشرك فوجب اجتنابه
باسره وكأنه لامباينة بين من عبد صنماً واشرك بالله في علم الغيب وبين
من شرب خمر او قامر ثم افردهما بالذكر ليرى ان المقصود بالذكر الخمر
والميسر (وكانه زعم ان كون الخطاب مع المؤمنين يأتي عن اندراج
الازلام فيما يتعاطونه وذلك غير مسلم (ثم ان قوله واشرك بالله في علم
الغيب ايضا محل نظر اذ ليس في الازلام على الوجه المشار بيانه دعوى
علم الغيب كما لا يخفى (قوله العداوة والبغضاء في الخمر والميسر على التوزيع
فان العداوة وهي ما يفضى الى التعدي بالفعل يناسب الخمر والبغضاء

وهو ما يمكن في القلب من البغض الشديد يناسب الميسر دون الحمر
والصد الصرف عن الخير خاصة والصرف المنع عن المضي بالتحويل
عن جهته (قوله عن ذكر الله وعن الصلوة اى عن العبادات كلها قلبية
او قلبية وذلك لان ذكر الله تع اصل العبادات القلبية والصلوة ام
العبادات القلبية فاكتفى بذكر الجمل من كل قسم عن ذكر الكل
او احوال بيان حال الباقي على الدلالة فان من قدر على الصد عن ذكر الله
تع وعن الصلوة يكون على الصد عن غيرها اقدر (وصاحب الكشف
لعدم تنبيه هذه الدقيقة الانيقة قال وقوله عن الصلوة اختصاص للصلوة
من بين الذكر كأنه قيل وعن الصلوة خصوصا (وتبعه القاضى حيث قرر
من كره وفصله بقوله وخص الصلوة من الذكر بالافراد للتعظيم
والاشعار بان الصاد عنها كالصاد عن الايمان من حيث انها عماده
والفارق بينه وبين الكفر (قوله فهل اتم منتهون تبه على ما تقدم
من انواع الصوارف ايذانا بان الامر في المنع والتحذير بلغ الغاية
وان الاعذار قد انقطعت وهو نهى عن العمل المذكور على اباع وجه
وآكده حيث اوجب الاتهاء عنه والاعتراف بالاتهاء فان الاستفهام
المذكور لطلب ذلك * هذا هو الوجه في كونه اباع من الامر الصرف
الحالى عن الطاب المذكور * واما الذى ذكره صاحب الكشف بقوله
كأنه قيل قد تلى عليكم ما فيهما من انواع الصوارف والموانع فهل اتم
مع هذه الصوارف منتهون ام اتم على ما كنتم عليه كأن لم توعظوا
ولم تزجروا فانما هو وجه لما تضمنه مساق الكلام من التوبيخ على عدم
اتهاءهم عنه قبل انتصايس بالتحريم والتقليظ بتصريح ما فيه من المفساد
الذى تقتضى الاتهاء عنه بدون التحريم (قل التفصيل الحكمة في وقوع
تحريم الحمر على التدريج ان الله تع علم ان القوم كانوا قد الفوا شرب

الحمر وكان انتفاعهم بذلك كثير فلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق عليهم ذلك فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدرج وهذا الرفق (قوله قل فيهما انتم كبير لم يذكر هنا وفي سائر السؤالات مثل قوله تع ويسألونك عن المحيض قل هو اذى وقوله تع ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وقوله تع يسألونك عن الساعة ايان مرسيا قل انما علمها عند ربي وقوله تع ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وقوله تع ويسألونك عن ذى القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا الفاء في الجواب وذكرت في قوله تع ويسألونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفا فلا بد من وجه فارق بينه وبينها (وهو ان الجواب فيها عن سؤالات واقعة قبل النزول وهنا عن سؤال علم الله تع وقوعه واخبر عنه قبله ولذلك اجاب بالفاء الفصيحة فكان المعنى اذا سألوك فقل (واما الصد عن ذكر الله وعن الصلوة فليس على التوزيع كالعداوة والبغضاء ولهذا اخره عن قوله في الحمر والميسر بل هو مخصوص بالحمر ففيه اشارة الى انها اشد حرمة من الكل كما ان في قوله في الحمر والميسر دلالة على انهما اشدان حرمة من سائرهما وايضا لما كان سبب النزول بيان حرمة الحمر بدأ بها عبارة وختم بها اشارة

الرسالة الثانية والثلاثون

﴿ في تعليم الامر في تحريم الخمر ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل الاحكام . على وجه الاحكام . مشتملة على الحكم
والفوائد . وبين لنا الحلال والحرام . بالنصوص المنتظمة باحسن
الانتظام . وهي في كلام الملك العلام . كالفصوص والفرائد . والصلوة
والسلام . على محمد سيد الانام . وسند الكرام . وعلى آله العظام .
وصحبه الاعلام . ما تعاقب الليالي والايام . (وبعد) فهذه رسالة
مرقومة لبيان ما يتعلق بالخمر من الاحكام الواردة على سبيل التدريج .
وما في الآيات البينات النازلة فيها من وجوه الرواية والاسناد وطرق
الدراية والتخريج . موسومة بتعليم الامر . في تحريم الخمر . مقسومة
الى مقدمة . واربعة مطالب وخاتمة . اما المقدمة ففي بيان الباعث
الحادث لاملأ هذه الرسالة . والحامل العامل في انشاء هذه المقالة .
(واما المطلب الاول ففي الآيات النازلة في الخمر وبيان ترتيبها في النزول
واسبابه ووجه ترتيبها في النظم المخالف لذلك الترتيب) واما المطلب
الثاني ففي بيان معاني مفردات الالفاظ الواقعة فيها لغوية كانت او غير
لغوية (واما المطلب الثالث ففي بيان وجوه الاعراب الظاهرة فيها

على نهج الصواب . واختار عند الاحباب . (واما المطلب الرابع ففي بيان ما فيها من لطائف اسرار البلاغة ودقائق نكات البراعة من جهة المعاني والبيان) واما الخاتمة ففي المسائل الفقهية المتعلقة بهذا المقام وما في ضمنها من فرائد الفوائد المقبولة المنقولة بموجب ما قد قيل الكلام يحجر الكلام (فنقول ومن الله عز وجل . العصمة من الزل . (المقدمة) . اعلم ان السبب لتسويد هذه الرسالة . وتنضيد ما فيها من المقالة . ما خطر بالخطر الخطير لبعض الامراء الكرام . من الوزراء العظام . عند التأمل في قوله تع يا ايها الذين آمنوا انما اتخروا والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه الآية من الاشكال الذي اورده الامام في تفسيره حيث قال فان قيل الآية صريحة في ان علة تحريم الخمر هي هذه المعاني ثم ان هذه المعاني كانت حاصلة قبل تحريم الخمر مع ان التحريم ما كان حاصل . وهذا يقدر في صحة هذا التعليل ووجه الاشكال على عبارة القاضي البضاوي حيث قال في تفسيره ثم قرر ذلك بان بين ما فيها من المفساد الدنيوية والدينية المقتضية للتحريم اظهر كما لا يخفى على من تأمل وتدبر (ولا يذهب عليك ان مبنى الاشكال على ثلث مقدمات (احديها ان علة تحريم الخمر كونها رجسا من عمل الشيطان) وثانيها ان تلك العلة متحققة قبل تحريمها (وثالثها ان تخلف الحكم عن العلة يقدر في صحة التعليل بها (فطريق حله بمنع احدي المقدمات المذكورة وقد اختار الامام منع المقدمة اثنائه حيث قال في الجواب عما ذكر قلنا هذا احد الدلائل على ان تخلف الحكم على العلة المنصوصة لا يقدر في كونها علة (انتهى كلامه) ومبناه عن جواز التعليل بالعلة القاصرة (وقد قال به الشافعي وهو خلاف مذهبنا) فان قلت اليس الخلاف فيما اذا كان العلة مستتبطة

اما اذا كانت منصوصة فيجوز التعليل بها اتفاقا (قلت نعم والعلة ههنا
 غير منصوصة على ما ستقف عليه) والامام لم يصب في زعمه انها
 منصوصة فالصواب في الجواب عندنا منع احدى المقدمتين الاخرين فان
 كلا منهما في معرض المنع اما الاولى فلان ترتيب الحكم على وصف
 لا يقتضى عليه له فانه قد يذكر عقيب الشرط باداة الترتيب كما في قوله
 عليه السلام لمعاذ حين ارسله الى اليمن ادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله
 واني رسول الله فان هم اطاعوا لذلك فاعلمهم ان الله تعالى
 قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة (وقد تقرر في موضعه
 ان الايمان شرط لوجوب الصلوات الخمس لا سبب له فان سببه الاوقات
 الخصوصية وقد دل قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها على ان حرمتها
 غير معاملة بالاوصاف المذكورة والحديث المذكور في ركن القياس
 من التوضيح واما الثانية فلانه يجوز ان يكون المراد من الرجس
 التجس والتجاسة الحكمية غير متحققة في الخمر قبل التحريم (المطلوب
 الاول) الآيات النازلة في الخمر اربع (اولها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل
 والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا ان في ذلك لآية لقوم يعقلون
) قال صاحب التيسير بعد تفسيره السكر بخمر التمر وكان هذا قبل
 قرار تحريم الخمر وهو اول الآيات نزولا فيها ولما ميز السكر
 عن الرزق الحسن قال اكثر الصحابة لو كان فيها خيرا لم يميز عن
 الرزق الحسن وامتنعوا عن شربها ثم نزل سائر الآيات فيها على الترتيب
 الذي بيناه في سورة البقرة (الى هنا كلامه) وليس لهذه الآية سبب
 النزول من جهة العباد وانما انزل تعدادا للنعم العظام في سياق الامتنان
 بها على ما دل عليه سياق الكلام ولحاقه (ووجه انتظامها بما قبلها
 اعني قوله تع وان لكم في الانعام لعلبة نسقيكم مما في بطونه من بين

فرث ودم لبناً خالصاً سائغاً للشاربين هو ان كليهما مرتبطان لما
 في سباقهما من قوله تعالى والله انزل من السماء ماءً فاحيا به الارض بعد
 موتها من حيث ان ما ذكر فيهما من آثار احياء الارض بالماء النازل
 من السماء (ووجه الترتيب بينهما هو ان ما ذكر في الاول من النعمة
 حاصلة بلا عسر ولا كلفة وواصلت الى العباد على وجه اليسر والسهولة
 بخلاف ما ذكر في الثاني فانه محتاج الى تعمل شاق . وتحمل المشاق .
) وللتنبية على هذا الفرق قال في الاول نسقيكم اى اتى بالفعل المضاف
 الى نفسه وفي الثاني تتخذون اى اتى بالفعل المضاف اليهم وثانيها قوله
 تع يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما
 اكبر من نفعهما (قال صاحب الكشف نزلت في الخمر اربع آيات نزلت
 بمكة ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا
 وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال (ثم ان عمر ومعاذاً رضى
 الله عنهما ونفراً من الصحابة قالوا يا رسول الله افننا في الخمر فانها
 مذهب للعقل ومسلبة للمال فنزلت فيهما اثم كبير ومنافع للناس فشرها
 قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه ناساً
 منهم فشربوا وسكروا فلم بعضهم بعضاً فقرأ قل يا ايها الكافرون
 اعبد ما تعبدون فنزلت ولا تقربوا الصلوة واتم سكارى فقل من شرها
 ثم دعا عتبان بن مالك قوماً فيهم سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه
 فلما سكروا وافترخوا وتناشدوا حتى اشد سعد شعراً فيه هجاء
 الانصار فضر به انصارى باحى بعير فشجه موضحة فشكا الى رسول
 الله عليه السلام فقال عمر رضى الله عنه اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا
 فنزلت انما الخمر والميسر اثم منتهون فقال عمر رضى الله عنه
 اتهمنا يا رب (الى هنا كلامه) ولقد اصاب في قوله وكان المسلمون يشربونها

وهي حلال لهم (واما القاضى البيضاوى فلم يصب فى التعبير عنه بقوله
فاخذ المسلمون يشربونها لان المفهوم منه انهم كانوا يمتنعون عن شربها
قبل نزول تلك الآية (بقى ههنا شئ وهو ان فى سبب النزول المذكور
قصوراً لعدم اشتماله السؤال عن الميسر والنص ناطق بالسؤال عنه
ايضاً (ويمكن ان يقال انهم لما سأوا عن الخمر وعللوا سؤالهم عنها
بالامرين المذكورين وكان ثانيهما اقوى تأثيراً فى امر الميسر لانه
اسلب للمال من الخمر فكأنهم سألوا عنه ايضاً ولهذا قيل يسألونك
عن الخمر والميسر مع ان سؤالهم عبارة عن الخمر فقط (ووجه انتظام
الآية المذكورة بما قبلها من قوله تع يسألونك عن الشهر الحرام الآية
انه لما قال فيها والقتلة اشدد من القتل وكان الخمر مثة القتل ومظنة
القتل ناسب ان يذكر السؤال عنها عقيب السؤال المذكور هذا
ما عندى (وفى التيسير انتظامها بما قبلها انه قدم الجهاد ولا يقوم ذلك
الا بالمال وتظاهر القوم وفى الخمر والميسر ذهاب المال ووقوع التنافر
وزوال التظاهر فيبين حرمتهما ليمتنعوا عنهما فتحصل آلة القوة
على الجهاد فعليك الاختيار ثم الاختيار (وثالثها قوله تع يا ايها الذين
آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون (اما سبب
نزولها فقد مر وتفصيله ان عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه صنع
طعاماً فدعا اليه ابا بكر وعمر وعثمان وعليه وسعد بن ابى وقاص فاكلوا
وسقاهم خمرًا وذلك قبل تحريمها فحضرت صلوة المغرب فامهم عبد
الرحمن بن عوف رضى الله عنه (وفى رواية فامهم على رضى الله عنه
(وفى رواية فامهم رجل من خيارهم فقراً قل يا ايها الكافرون فطرح
اللاءآت فنزلت هذه الآية (وقال صاحب التيسير وكانت هذه الحادثة
فى وقت لم يكن شرب الخمر فى غير اوقات الصلوة حراماً وليس الامر كما قاله

بل كانت تلك الحادثة في وقت لم يكن شربها حراما في الاوقات كلها فخرمت
 بنزول هذه الآية في بعض الاوقات وكانه ذهل عما قدمه حيث قال في تفسير
 الآية الثانية من سورة البقرة (وعن الشعبي ومحمد بن كعب القرطبي ومقاتل
 بن حيان اول ما نزل في الخمر قوله تع ومن ثمرات النخيل والاعناب
 الآية فعقل كبراء الصحابة انه لو كان فيها خير لم يميز عن الرزق
 الحسن فتركوها ثم نزل قوله تع قل فيها اثم كبير بمسئلة حمزة ومعاذ
 رضى الله عنهما فذمهما ولم يحرمهما فامتنع كثير منهم عن ذلك وبعضهم
 كانوا يشربونها فصنع عبد الرحمن بن عوف طعاما بالجماعة من المهاجرين
 والانصار الى آخر القصة فانزل الله تع يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا
 الصلوة الآية وهذه الآية اشد من الاولى لان الله تع حرم السكر عند
 مواقيت الصلوة فقال عمر رضى الله عنه ان الله عز وجل تقارب في النهي
 عن شرب الخمر وما اراه الا سيجرمها فكانوا يشربونها في غير مواقيت
 الصلوة (بقي ههنا شيء وهو ان قوله فعقل كبراء الصحابة ان لو كان
 فيها خير يأتى عن صحة ما ذكره في تفسير سورة البقرة من ان ابا بكر
 وعمر وعثمان وعليه وسعد بن ابى وقاص رضى الله عنهم حضروا دعوة
 عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه وانه سقاهم خمرًا وذلك ظاهر
) (واما وجه انتظام الآية المذكورة بما قبلها من قوله تع واعبدوا الله
 ولا تشركوا به شيئا الآية فيظهر عند التأمل فيما ذكر في سبب النزول
 المذكور من قراءة قل يا ايها الكافرون بطرح اللاآت وما بين
 الآيتين المذكورتين من تمام الآية السابقة) (واما ما ذكر في التيسير
 من ان ذلك لان الصلوة رأس العبادات بعد الايمان فلا يخفى عن بعد
 كما لا يخفى) (ورابعها قوله تع يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر
 والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون

انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر
ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل اتمم متهمون وقد مر بيان
السبب لنزولها (وفي التيسير وروى ان عمر رضى الله عنه قال اللهم
بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت الآية التي في سورة البقرة يسألونك
عن الخمر والميسر فدعا عمر رضى الله عنه فقراءه عليه فقال اللهم بين
لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت الآية التي في سورة النساء لا تقربوا
الصلوة واتم سكارى فكان منادى النبي عليه السلام ينادى اذا اقيمت
الصلوة لا تقربوا الصلوة واتم سكارى فقال عمر رضى الله عنه اللهم
بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت الآية التي في سورة المائدة انما الخمر
والميسر الى قوله فهل اتمم متهمون فقال عمر رضى الله عنه انتهيما يارب
(وفي تفسير الامام القرطبي لما علم عمر رضى الله عنه ان قوله فهل اتمم
متهمون وعيد شديد زائد على معنى انتهوا قال انتهينا انتهينا وامر
النبي عليه السلام مناديه ان ينادى في سكك المدينة الا ان الخمر قد
حرمت فكسرت الدنان واريقت الخمر حتى جرت في سكك المدينة
(ووجه انتظام هذه الآية بما قبلها من قوله تع لا يؤاخذكم بالغلو
في ايمانكم الآية ان الخمر لما كان فيها صد عن ذكر الله تع كانت مانعة
عن الامثال بما امر به في الآية المذكورة من محافظة الايمان فكان
النهى عن شربها مناسبا لذلك الامر فذكر عقبيه هذا ما عندي
وفي التيسير ذكر اولا النهى عن تحريم الطيبات ثم نهى في هذه الآية
عن تناول غير الطيبات ومنها الخمر ولعلك بعد الاختبار والاعتبار
تقول في الاختيار . القول ما قالت حذام (اعلم ان ما ذكرنا من
ان النازل في الخمر اربع آيات ومن الترتيب في نزولها على وفق المذكور
في عامة التفاسير وطبق المشهور فيما بينهم (واما الامام القرطبي فقد ذكر

في تفسيره ما يخالف هذا حيث قال وهذه الآية يعنى قوله تع يسألونك
 عن الخمر والميسر اول ما نزل في امر الخمر ثم بعده لا تقربوا الصلوة
 واتم سكارى ثم قوله تع انما يريد الشيطان الى قوله فهل اتم منتهون
 ثم قوله تع انما الخمر والميسر الى قوله فاجتنبوه على ما يأتي في المائدة
 واراد به قوله روى ان انقييلتين من الانصار شربوا الخمر وانتشوا
 فعبث بعضهم ببعض فلما اصبحوا رأى بعضهم في وجه بعض آثار ما فعلوا
 وكانوا اخوة ليس في قلوبهم ضغائن فجعل الرجل يقول لو كان اخي
 بي رحماً ما فعل هذا فحدثت بينهم الضغائن فانزل الله تع انما يريد
 الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء الآية (المطلب الثاني)
 الثمرة اصلها الزيادة والتاء يقال ثمر الله ماله اى زاده وكثره والفاكهة
 تسمى ثمرة لهذا وكذا ثمرة كل عين وعمل ما حصل منه وزاد عليه
 ويجمع الثمرة ثمرًا بحذف التاء التي هي للتوحيد ثم ثمارا كالبلد يجمع
 بلاداً ثم الثمار يجمع على الثمر كالحمار يجمع على الحمر وهذه جموع
 تكسير وجمع السلامة هو الثمرات (النخيل النخل اسم لجنس معروف
 من الاشجار المثمرة والنخيل اسم جمع له ذكره الامام المطرزي
 في المغرب) والجوهري لم يصب في عدم الفرق بينهما ولكون النخيل
 اسم جمع ناسب ذكره مع الاعناب وهي جمع عنبة (قال الجوهري فان
 اردت جمعه في ادنى العدد جمعه بالتاء فقلت عنبات وفي الكثير عنب واعناب
) الحبة من العنب عنبة وهو بنأ نادر (ثم قال والاخذ التناول والانتخاذ
 افتعال منه الا انه ادغم بعد تليين الهمزة وابدال التاء ثم لما كثر استعماله
 على لفظ الافتعال توهموا ان التاء اصلية فبنوا منه فعل يفعل قالوا اتخذ
 يتخذ وهذا الفعل اعني اتخذ يتعدى الى مفعول واحد كقولك اتخذ
 ولياً والى مفعولين كقولك اتخذ فلاناً ولياً قال الله تع واتخذ الله

ابراهيم خليليا (والسكر بفتحين عصير الرطب اذا اشتد وهو في الاصل
مصدر سكر من الشراب سكر وسكرا وهو سكران وهي سكرى
كلاهما بغير تنوين وبه سكرة شديدة ومنها سكرات الموت لشدائده
(كذا في المغرب) وفي الصحاح والسكر نبيذ التمر وفي التنزيل تتخذون
منه سكرا (وفيه نظر) قال ابن عباس وسعيد بن جبير وابراهيم والشعبي
والحسن وقتادة رضى الله عنهم السكر ما حرم من الشراب وبه اخذ
صاحب الكشف حيث قال والسكر الخمر سميت بالمصدر من سكر
سكرا وسكرا نحو رشد رشد ورشدا (وتبعه القاضى البيضاوى وهو
الوجه اذ لا وجه لتخصيص خمر التمر بالذكر واخراج خمر العنب عن
حيز الاعتبار . كما لا يخفى على ذوى الاختبار (وقيل السكر الطعم قال
جعلت اعضاء الكرام سكرى اى تنقلت باعراضهم وقيل ما يسد الجوع
من السكر بمعنى السد (والرزق ما يتففع به نص عليه الجوهرى ولا يلزمه
ان يكون مأكولا كما زعمه الفاضل التفنازاني حيث قال في شرحه
للعقائد الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فإأكله (وقال
القاضى البيضاوى الرزق فى الالة الحظ قال الله تع وتجعلون رزقكم
انكم تكذبون والعرف خصه بتخصيص الشئ بالحيوان وتمكينه من
الانتفاع به (والحسن ضد القبيح الذى يستكرهه العقل السليم .
ويستقذره الطبع المستقيم. (هذا هو المراد هنا لا الحسن الشرعى حتى
يلزم ان يكون السكر قبيحا شرعا بحكم الفرق بينهما فينا فى اباحته بناء
على ان الاباحة لا تجامع القبح الشرعى (وفيه بحث ستقف عليه
فى المطلب الرابع (والسؤال الاستفسار ويكون بمعنى الالتباس فيتعدى
الى مفعولى بنفسه يقال سألته الرغيف وعلى الاول يتعدى الى الاول
من مفعولى بنفسه والى الثانى بعن قال الله تع ويسألونك عن ذى القرنين

(وقد اخطأ الشريف الفاضل في عكسه حيث قال في شرحه للفرائض
انما سميت منبرية لانها سئلت عن علي رضي الله عنه على منبر الكوفة
وصوابه لان علياً سئل عنها) (واما السؤال في قوله تع سأل سائل
بعذاب واقع فالمراد منه معنى الدعاء على طريق الاستعارة او حمل النظير
على النظير في التعدية لا على طريق التضمين كما زعمه صاحب الكشف
حيث قال ضمن سأل معنى دعاً فعدى تهديته كأنه قيل دعا داع بعذاب
من قولك دعا بكذا اذا استدعاه وطلبه لان اعتبار معنى الطالب يعنى
عن اعتبار المعنى الاصلى للسؤال فلا حاجة الى الجمع بينهما بل لا وجه له
(وفائدة التضمين انما هي الجمع بين المعنيين نص عليه القائل المذكور
حيث قال في تفسير سورة الكهف الغرض فيه يعنى في التضمين اعطاء
مجموع معنيين وذلك اقوى من اعطاء معنى فذ انتهى) (واذا لا وجه
للجمع بين المعنيين لا وجه للتضمين) (والخمر هي الشراب المعروف وهي
مؤنثة في اللغة الفصيحة المشهورة) (وقال ابو حامد السجستاني [١] في كتابه
المذكر والمؤنث ان قوماً من افصحاء يذكرونها وذكرها ايضا ابن
قتيبة في ادب الكاتب فيما جاء فيه لقمان التذكير والتأنيث) (وقال الامام
الواحدى الخمر عند اهل اللغة انما سميت خمر لسترها العقل وقال
الليث اخمار الخمر ادراكها وغليانها) (وقال ابن الانبارى سميت خمر
لانها تخامر العقل اى تخالطه وفي الكشف وسميت خمر لتغطيتها العقل
والتمييز كما سميت سكر لانها تسكرها اى تحجرها وكأنها سميت بالمصدر
من خمره خمر اذا ستره للمبالغة) (وفي تفسير القرطبي قال عمر رضي
الله عنه في خطبته على منبر رسول الله عليه السلام اما بعد ايها الناس فانه
نزل تحريم الخمر وهي من خمسة من العنب والعسل والتمر والحنطة

والشعير انتهى فمن خصها بالاثنتين منها كالفاضي البيضاء حيث قال
 سمي بها عصير العنب والتمر اذا غسلا واشتد لم يصب (ثم ان العصور
 للرطب لا للتمر فان المتخذ منه التبيذ دون العصور) ومن ههنا اتضح
 وجه رجحان عبارة اعصر على اتخذ في قوله اني اراني اعصر خمرا
 وهو الاشارة الى ان المراد خمرة العنب (والميسر القمار مصدر من يسر
 كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اي قهرته واشتاقه من اليسر
 لانه اخذ مال الرجل يسر وسهولة من غير كد ولا تعب او من اليسار
 لانه سلب يساره كذا في الكشف (وقال الازهرى الميسر الجزور
 الذى كانوا يتقاصرون عليه سمي ميسرا لانه يحزى اجزاء فكأنه موضع
 التجزئة وكل شئ جزأته فقد يسرته واليسار الجازر لانه يحزى ثم
 الجزور والميسر بهذا المعنى النسب بالخمرة وصفته على ما ذكر في الكشف
 انها كانت لهم عشرة اقداح وهى الازلام والاقلام والفد والتوأم
 والرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى والمنيع والسفيح والوعد
 لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور يخرونها ويحزونها ثمانية
 وعشرين اجزاء الاثلاثة وهى المنيع والسفيح والوعد (وقد افصح
 عن هذا قوله . لى فى الدنيا سهام ليس فيهن ربيع . واسامين وعد
 وسفيح ومنيع . للفد سهم وللتوأم سهمان . والرقيب ثلثة والحلس
 اربعة . والنافس خمسة والمسبل ستة . وللمعلى سبعة يجعلونها فى الربابة وهى
 خريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يحلجلها ويدخل يده فيخرج
 بامم رجل قدحا منها فمن خرج له من ذوات الانصباء اخذ النصيب
 المرسوم به ذلك الفدح ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم يأخذ
 شيئا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء
 ولا يأكلون منها ويفتخرون بذلك ويزمون من لم يدخل فيه

ويسمونه البرم (قال الامام المطرزي في شرح المقامات للحريري البرم
 البخيل اللئيم وهو في الاصل الذي لا يدخل مع القوم في الميسر
 ولا يتحمل الغرم يقال فلان برم . مافيه كرم .) والاثم فسرهُ الجوهري
 في الصحاح بالذنب ولم يصب لظهور الفرق بينهما من حيث ان الذنب
 مطلق الجرم عمدا كان او سهوا بخلاف الاثم فانه ما يستحق فاعله العقاب
 فيختص بما يكون عمدا (قال بعض المفسرين في قوله تع ومن يكسب
 خطيئة او اثما المعنى من يعمل معصية خطاء او اثما وهو ما لا يحل
 من المعصية وفرق بين الخطيئة والاثم لان الخطيئة قد تكون عمدا وغير
 عمد والاثم لا يكون الا عمدا (والكبير من كبر بضم الباء) قال الامام
 المطرزي في المغرب كبر في القدر من باب قرب وكبر في السن من باب
 ليس كبرا وهو كبير وكبر الشيء وكبره معظمه وقولهم الولاء للكبير اى
 لا كبر اولاد المعق والمراد اقربهم نسبا لا اكبرهم سنا وكبرياء الله تع
 عظمته والله اكبر اى من كل شئ وتفسيرهم اياه بالكبير ضعيف (والنفع
 ضد الضر يقال نفعه بكذا وانتفع به والاسم المنفعة والمنافع جمعها
) والناس اسم جمع ولذلك يستعمل في مقابلة الجنة وهى جماعة من الجن
 قال الله تع من الجنة والناس واسم الجنس الانس ولذلك يستعمل
 في مقابلة الجن قال الله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن واصله اناس [١]
 فحذفت الهمزة حذفها في لومة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك
 لا يجتمع بينهما الا شاذا (قال صاحب الكشاف . في تفسير سورة
 الاعراف . والانس اسم جمع غير تكسير نحو رخال وثناء وتؤام
 [١] وقيل الاناس فعال بضم الفاء مشتق من الانس لكن يجوز حذف
 الهمزة تخفيفا على غير قياس فيبقى الناس وعن الكسائي ان الاناس والناس لفظان
 بمعنى واحد وليس احدهما مشتقا من الآخر وهو الوجه لانهما مادتان مختلفتان
 والحذف تغيير وهو خلاف الاصل كذا في المصباح المنير (اصححه)

واخوات لها (وقال الفاضل التفتازاني في شرحه بدليل عود الضمير
المفرد اليه وتصغيره على لفظه) ولان فعلا بالضم ليس من صيغ الجمع
وما يقال في كتب اللغة ان رخالا بالضم جمع رخل بكسر الخاء وهي
الاتي من ولد الضأن فبني على انهم يعنون بالجمع ما يع اسم الجمع كما
يقولون ان ركبا جمع راكب (والايمان في اللغة عبارة عن التصديق
مأخوذ من الامن كأن المصدق آمن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعمدته
بالباء اما لتضمنه معنى الاعتراف واما لملحه على نقيضه وهو الكفر وهو
يتعدى بالباء (ومن قصر وجهها على الاول فقد قصر واما في الشرع
ففيه تفصيل يطلب من الكتب الكلامية) والقرب معناه اللغوى معروف
(والمراد من قوله لا تقربوا الصلوة النهى عنها كناية للمبالغة وستقف
على نكتتها اللطيفة باذن الله تع (والصلوة فعلة من صلى كالزكاة من زكى
وكتبها بالواو على لفظ المفتخ) وحققة صلى حرك الصلوي لان المصلى
يفعل في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصلى تشبها له في تخشعه بالرا كع
والساجد والسكرارى جمع السكران كالكسالى جمع الكسلان والسكر
من باب علم وهو انسداد طرق المعرفة من الشرب وغيره مأخوذ
من سكر الماء وهو سد مجراه من باب دخل ومنه قوله تع انما سكرت
ابصارنا اى حسدت ومنعت النظر وسكرات الموت اخذت منه وقرئ
سكرارى بالفتح وسكرى على انه جمع كهلبيكى او مفرد بمعنى واتم قوم
سكرى وسكرى كهلبيكى على انه صفة الجماعة (والعلم مقابل الجهل يتنظم
التصديق والتصور بسيطاً كان المتصور او مركباً) والقول يرادف
الكلام واللفظ من حيث اصل اللغة ويطابق على كل حرف من حروف
المعجم كان او من حروف المعاني وعلى اكثر منه مفيداً كان اولاً لكن
القول اشهر في المفيد بخلاف اللفظ والكلام واشهر الكلام لغة

في المركب من حرفين فصاعدا (واللفظ خاص بما يخرج من الفم
 من القول فلا يقال لفظ الله كما يقال كلام الله وقول الله كذا في شرح
 الرضى (والانصاب جمع نصب بسكون الصاد) وقال العلامة الزمخشري
 في الاساس وكانوا يعبدون الانصاب وهي حجارة تنصب نصب عليها دماء
 الذبائح وتعبده الواحد نصب ومن هنا تبين ان القاضى لم يصب في قوله
 وهي اجمار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويعدون ذلك
 قرابة وقيل هي الاصنام حيث غفل عن ان من فسره بالاصنام نظر الى
 ان تلك الاجار كانت فيها جهة المعبودية ايضا ثم انه بعد ما فسرها بما
 ذكر في تفسير قوله تع وما ذبح على النصب اقتصر ههنا على قوله اى
 الاصنام التى نصبت للعبادة ولا يخفى ما فيه من القصور (والازلام
 القداح المعلمة واحدها زلم وزلم بضم الزاء وفتحها) قال الحسن كانوا
 اذا ارادوا امرا او سفرا يعمدون الى قداح ثلثة على واحد منها مكتوب
 امرنى ربى وعلى الآخر نهانى ربى والثالث غفل لا شئ عليه
 فيجبلونها فان خرج الامر مضوا على ذلك وان خرج النهى كفوا عنه
 وان خرج الغفل اجالوها ثانيا (وقال صاحب الغريين هي قداح كانت
 زملت اى سويت واخذ من حروفها) والرجس بالكسر القذر وبالفتح
 الصوت الشديد وهو اى الرجس بالكسر والنجس متعاربان ولكن
 اشانى اكثر ما يقال فى المستقذر طبعها والاول اكثر ما يقال فى المستقذر
 عقلا او شرعا (والعمل اخص من الفعل لان الصدور عن قصد
 وروية معتبر فيه دون الفعل) قال الامام الراغب لفظ الفعل اعم معنى
 من سائر اخواته نحو الصنع والاحداث والابداع والخلق والكسب
 والعمل ثم قال العمل لا يقال الا فيما كان عن فكر وروية ولهذا قرن
 بالعلم حتى قال بعض الادباء قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيها على انه

من مقتضاه (والشیطان معروف وكل عاتٍ متمرد من الانس والجن والدواب شیطان ونونه اصلية وقيل زائدة فان جعلته فيقال من قولهم تشیطان الرجل صرفته وان جعلته من شیط لم تصرفه لانه فعلا ان كذا في الصحاح) وفي المجلد فيه قولان احدهما ان النون اصلية فيكون سمي بذلك لبعده عن الحق وتمرده والثاني هو ان يكون من شاط اذا بطل (والاجتناب من الجنب بمعنى الناحية ومعنى اجتنبه كن في ناحية منه) ولعل للترجي اي اجتنبوا على رجائكم وطمعكم وباشروا الامر مباشرة من يرجوه ويطمع ان يشمر عمله ولا يخيب سعيه (وقد اعترض على هذا المعنى بعضهم قائلا هذا يؤدي الى تجويز ان يكون معاني الحروف بالقياس الى السامع حتى اذا استعمل ان يكون لتحقيق الخطاب لا لتحقيق المتكلم ولعل هذا اخراج الالفاظ عن اوضاعها فان الالفاظ انما وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره (وكان هذا القائل غافل عن ان ما في ضمير المتكلم قد يكون الاخبار عما في ضمير السامع والتعير عن مراده) والفلاح الفوز بالمطلوب كانه الذي انتجت له وجوه الظفر ولم يستعلق عليه والتركيب دال على معنى الفتح والشق (قال الامام الراغب اما الفلاح فاصله الشق ومنه قيل الحديد بالحديد يفتح وسمى الاكار فلاحا بمبدأ فعله وهو شق الارض وسمى الظفر فلاحا اعتبارا بكشف الكربة) وقول من قال الفلاح البقاء كقول الشاعر . وترجو الفلاح بعد عاد وحيرا . فانما عنى الفرج والبقاء بعض الفرج فاذا ذلك عام موضوع موضع خاص (والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه ويقال للقوة التي هي مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله) والجوهرى لم يصب في عدم الفرق بينها وبين المشية حيث قال في الصحاح الارادة المشية واصله الواو كقولك راوده الا

ان الواو سكنت فقلت حركتها الى ما قبلها فصارت في الماضي المقام
وفي المستقبل ياء وسقطت في المصدر لجاورتها الالف الساكنة وعوض
منها الهاء في آخره وراودته على كذا مراودة وروادا اي اردته ورواد
الكلاء يرود روداً ورياداً وارتاداً بمعنى اي طلبه وفي الحديث
اذا بال احدكم فليرتد لبوله اي يطلب مكانا لينسا او منحدر او الزائد
الذي يرسل في طلب الكلاء يقال لا يكذب الرائد اهله (وانما قلنا انه
لم يصب فيما ذكر من عدم الفرق بين المشية والارادة لقيام الفرق
بينهما من حيث ان المشية تنبئ عن الوجود دون الارادة ولهذا فرقوا
بين شئت طلاقك واردت طلاقك بوقوع الطلاق في الاول دون الثاني
(قال الامام قاضي خان في شرح الجامع الصغير في تعليقه لان الشيء
عبارة عن الوجود فقوله شئت بمنزلة اوجدت والارادة لغة عبارة
عن الطلب قال عليه السلام الحى زائد الموت اي طالبه وليس
من ضرورة الطلب الوجود انتهى (وفي قوله تع يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد رعاية لهذا الفرق حيث ذكر المشية عند ذكره الفعل
المخصوص بالموجود وذكر الارادة عند ذكره الحكم الشامل للمعدوم
ايضا (وبهذا التفصيل تبين وجه الجمع بين المشية والارادة في قول
عمر النسي في العقائد عند ذكر صفات الله تع (ومن لم يتنبه له قال
ما قال . وماذا بعد الحق الا الضلال .) والايقاع من الوقوع (قال
ابو جعفر الطوسي في تفسيره اصل الوقوع السقوط كسقوط الحائط
والطائر تقول وقع يقع وقعا ووقعه ايقعا ووقع توقعا وواقعه
مواقعة والميقعة المطرقة والواقعة النازلة من السماء والواقيع الحروب
وقال الرماني الوقوع ظهور الشيء بوجوده نازلا الى مستقره (والعداوة
ضد الصداقة وهي ما يفضى الى التعدي بالفعل (والبغضاء ما يمكن في القلب

من البفض الشديد (والصد مصدر صده عن الامر وصد يحيى لازما
ومصدره صدودا ويتعدى بمن يقال صد عنه يصد صدودا
والجوهرى فسر الاول بقوله منعه وصرفه والثانى بقوله اعرض وقال
ابو جعفر الطوسى والصد هو العدول عن الشئ عن قلى والصد
والاعراض بمعنى الا ان الصد يجوز ان يتعدى تقول صده عن الحق
يصده صدا وصد هو عنه صدودا والاعراض لا يتعدى (والذى
ظهر لى ان الصد بالمعنى الاول اخص من الصرف لاختصاصه بما يكون
عن الخير ذكره ابو جعفر المذكور فى موضع آخر من تفسيره والصرف
اخص من المنع لان المنع لا يلزمه اندفاع المنوع عن جهته بخلاف
الصرف والصد بالمعنى الثانى اخص من الاعراض لما عرفت ان فيه
قيدا زائدا على معنى الاعراض وهو ان يكون عن قلى (والذكر
حصول الصورة الزائلة واسترجاعها فان لم يكن الادراك مسبوقا بالزوال
لم يسم ذكرا ولهذا قال الشاعر . الله يعلم انى لست اذكره . وكيف
يذكره من ليس ينساه . فجعل النسيان شرطا للذكر ويوصف القول
بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى فى النفس قال تعالى انا نحن نزلنا
الذكر (والتذكر محاولة الذهن استرجاع الصورة المحفوظة بعد زوالها
عن القوة العاقلة وهو مع ظهوره من الاسرار التى يسأل عنها لان
تلك الصور ان كانت مشعورا بها بخصوصها استحال طلبها وان كانت
مغفولا عنها بالكلية فكذلك فلا بد ان يكون بين بين (والانتهاء
الامثال بالنهاى كالإتجار بالامر (المطلب الثالث) قوله تع ومن ثمرات
التخيل متعلق بتتخذون ومنه تكرير للتوكيد كما فى قولك زيد فى الدار
فيها وتذكير الضمير على الاول لان معنى الجمع قد بطل بالتعريف وان
بقى فائدة صيغته وهى الاشارة الى تعدد الانواع ولا حاجة الى تقدير

المضاف كما ذهب اليه صاحب الكشف حيث قال يرجع الضمير الى
 المضاف المحذوف وهو العصير وتبعه القاضى البيضاوى بل لا وجه
 له لان فيه تخصيصا لا يناسب المقام لعدم تناوله الماكول وهو اعظم
 صنفى ثمراتهما والمقام مقام الامتنان ومقتضاه استيعاب الصنفين
 (والفاضلان المذكوران قد اتفقا على ان المراد من الرزق الحسن
 ما ينظم التمر والزبيب ومع هذا كيف قالوا ان المعنى من عصيرها تتخذون
 سكرا ورزقا حسنا اذ لا انتظام بين هذين المعنيين كما لا يخفى (ومن
 ههنا تبين انه لا وجه لما اختاره الفاضلان المذكوران من تعلق
 قوله تع ومن ثمرات النخيل بمحذوف تقديره ونسقيكم من ثمرات
 النخيل والاعناب اى من عصيرها وقد مر فى المقدمة وجه آخر يأتى
 عن هذا التقدير فذكر (او خبر بمحذوف صفته تتخذون اى ومن
 ثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون منه كقوله تع ومن اهل المدينة
 مردوا على النفاق (قوله والاعناب عطف على ثمرات النخيل لا على
 النخيل لان السكر تتخذ من العنب لا من ثمرته بخلاف النخل ولو اريد
 العطف على النخيل لقليل والكروم (وانما عدل عنه لان الكرم
 لا ثمرة له سوى العنب بخلاف النخل فان له ثمرة سوى الرطب (والواو
 فى قوله ورزقا حسنا لتمييزه عن السكر ففيه تعريض بكراهة الخمر وانه
 ليس بحسن فالآية جامعة بين التصريح بالمنة والتلويح الى العتاب وان
 نزلت قبل تحريم الخمر وقد مر فى المقدمة ما يؤيد هذا فتدبر (ومن
 ههنا تبين ما فى قول من قال والآية ان كانت سابقة على تحريم الخمر
 فدالة على كراهته والا فجامعة بين العتاب والمنة من الخلل فتأمل (وهذا
 غير ما ذكره صاحب الكشف حيث قال فيه وجهان احدهما ان تكون
 منسوخة ومن قال بنسخها الشعبي والنخعي والثانى ان يجمع بين العتاب

والمنة (ويرد عليه ايضا ان الجمع المذكور مقرر وان كانت منسوخة ثم ان سبق الآية على تحريم الحمر ثابت على ما تقدم بيانه وذلك القائل ذكره في تفسير سورة البقرة على وجه القطع فلا وجه لاطهار التردد فيه ههنا) وقيل للجمع بينهما من قيل عطف احد الوصفين على الآخر اى ماهو سكر ورزق حسن ولا يخفى بعده (وابعده منه ما اختاره الطبري واستحسنه القرطبي من ان السكر ما يطعم من الطعام وحل شربه من ثمرات النخيل والاعناب وهو الرزق الحسن فاللفظ مختلف والمعنى واحد مثل انما اشكوبنى وحزنى الى الله وعلى هذا لا نسخ (واستحسن القرطبي هذا الوجه وقوله ولا نسخ ينافي قوله الصحيح ان ذلك قبل تحريم الحمر فيكون منسوخا لان هذه الآية مكية باتفاق العلماء وتحريم الحمر مدنى) قوله يسألونك كان السؤال واقعا فصيفة المضارع للاستحضار (وكذا الحال فى قوله تع يسألونك عن الشهر الحرام وقوله تع يسألونك عن الانفال وقوله تع يسألونك عن المحيض وقوله تع يسألونك عن اليتامى وقوله تع ويسألونك عن الساعة وقوله تع ويسألونك عن الروح وقوله تع ويسألونك عن ذى القرنين ونظائرهما فلهذا لم يقل فيها بخلاف قوله تع ويسألونك عن الجبال فان الصيغة فيه للاستقبال لانه سؤال علم الله تعالى وقوعه واخبر عنه قبله ولذلك اتى بالفاء الفصيحة فى جوابها حيث قال فقل ينسفها ربي نسفا فكان المعنى اذا سألوكم فقل (قوله قل فيهما كلمة فى التعليل كما فى قوله فذلكم الذى لمتنى فيه وقوله تع لمسكم فى ما افضم وقوله عليه السلام ان امرأة دخلت النار فى هرة خبسها ويحتمل الظرفية وتقف فى المطلب الرابع على ما فيه من الاعتبار اللطيف (وعلى كلا التقديرين لا حاجة الى تقدير التعاطى كما ذهب اليه صاحب الكشف حيث قال

والمعنى يسألونك عما في تعاطيها بدليل قوله فيهما اثم كبير واثمهما وعقاب الاثم في تعاطيها وتبعه البضاوى حيث قال في تفسيره اى في تعاطيها (وقال الفاضل التفتازانى في تعليل ما ذكر لظهور ان ليس الاثم في عينهما ولا خفاء في ان منشأ الغفول عن صحة اعتبار التعليل والظرفية بلا توسط التعاطى وذلك الاعتبار هو المناسب للمقام فلا وجه لتوسطه كما لا يخفى على ذوى الافهام) قوله تع واثمها اكبر من نفعهما التفضيل على التفصيل اى اثم كل واحد منهما اكبر من نفعه لا ان الاثم في المجموع اكبر من النفع فيه (فان قلت هلا يلزم الحرمة من اشتمال الاثم) قلت قد سبق ذلك الى بعض الافهام . على ما افصح عنه الامام . حيث قال في تفسيره اعلم ان عندنا ان هذه الآية دالة على تحريم الخمر فقطتقر ههنا الى بيان ان الخمر ماهو ثم الى بيان ان هذه الآية دالة على تحريم شرب الخمر ثم انه بعد ما فرغ من البيان الاول وشرع فى بيان اثنائى قال وبيانه من وجوه الاول ان هذه الآية دالة على ان الخمر مشتملة على الاثم والاثم حرام لقوله تع قل انما حرم ربى الفواحش ماظهر منها وما بطن والابنى فكان مجموع هاتين الآيتين دليلاً على تحريم الخمر (الثانى ان الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق العقاب من الذنوب واثمها كان فلا يصح ان يوصف به الا المحرم) اثالث انه تع قال واثمها اكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم (فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثماً فهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب ان يكون حراماً) قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين الله تع ان فيه اثماً كان المراد ان ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات

فكان شرب الخمر مستلزماً لهذه اللازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم
فوجب ان يكون الخمر محرماً الى هنا كلامه (والحق انه لا دلالة
في الآية المذكورة على اشتغال الخمر على الاثم ولا استلزامها اياه انما
دلالتها على سببيتها له في الجملة وذلك لا ينافي الاباحة كالرمى الى الصيد
فانه مباح وقد يكون سبباً للآثم كما اذا وقع على الادمى خطأً وانما
ينافيها اذا كانت السببية مطردة وكون الجواب عن السؤال عن مطلق
الخمر لا يدل على ان المراد ان الاثم لازم لها على جميع التقادير وذلك
ظاهر. (ثم ان الضعف في اول الوجوه المذكورة ظاهر لان موجبه
ثبوت حرمة الخمر بعد نزول الآيتين المذكورتين ونزول قوله تع انما
حرم ربى الفواحش الآية قبل قوله تع يسألونك عن الخمر والآية
لم يثبت بعد حتى يتم التقريب (والضعف في الوجه الثاني اظهر منه
اذ ليس في النص المذكور توصيف الخمر بالآثم وكذا ضعف الوجه
الثالث اظهر منه لان التصريح برجحان الاثم لا يجدى نفعا ما لم يوجد
التوصيف بذلك الراجح او ما يدل على استلزامها اياه وقد عرفت
ان ذلك مفقود ههنا وقد عرفت فيما سبق ان الآيات الواردة في الخمر
قد نزلت على الترتيب وان تحريمها قد وقع على التدرج وقد قال
القفال الحكمة في تحريم الخمر على التدرج ان الله تع علم ان القوم
كانوا قد افوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيراً فعلم انه لو منعهم
دفعاً واحدة اشق عليهم ذلك فلا جرم استعمل في التحريم هذا
التدرج وهذا الرفق وقد نقل الامام في تفسيره هذا الكلام عنه نقل
قبول وارتضاء (وقال صاحب التيسير فهذه الآية اول آية نزلت
في الخمر فبههم بها ان اجتنابها اولى من اقترابها اذ الحكم في الامور
للاغلب الا يرى ان من غلبت عليه افعال الخير حدوده وان كان فيه

بعض ما يذم ومن غلبت عليه افعال الشر ذموه وان كان فيه بعض ما يحمده ولما تقرر هذا عندهم ورد النهي بعد ذلك عن الشرب وقت الصلوة بقوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فامتنعوا عن ذلك للصلوات فخلا اكثر اوقاتهم عن الشرب فسهل ثقلهم عنها الى التحريم المطلق ثم نزل قوله تع انما الخمر والميسر والانصاب الآية (وقد مر فيما سبق من المقدمة ان عمر رضى الله عنه قال اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا بعد نزول هذه الآية وانه قال بعد نزول قوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ان الله عز وجل يقارب في النهي عن شرب الخمر وما اراده الا سيجرهما (قوله وانتم سكارى محل الجملة مع الواو النصب على الحال فصح عطف ولا جنبا عليه كانه قيل لا تقربوا الصلوة سكارى ولا جنبا وانما قلنا مع الواو لانه اذا وقع المفرد المنصوب موقع الجملة لم يصح معه الواو فدل على انه واقع موقع الجملة والواو جميعا هذا في حكم الاعراب واما من جهة المعنى فيفرق بين قولنا جاء القوم سكارى وجاء وهم سكارى اذ معنى الاول جاءوا كذلك والثاني جاءوا وهم كذلك بالاستيناف الثابت ذكره الشيخ عبد القاهر (بقي الشان في فائدة هذا الاستيناف وتخصيصه بالحال الاولى دون الثانية قوله تع حتى تعلموا ما تقولون حتى الداخلة على المضارع لها ثالثة معان مرادفة الى نحو حتى يرجع الينا موسى ومرادفة كي التعليلية نحو ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم ومرادفة الا في الاستثناء (وقد افصح عن هذا سيبويه حيث قال في تفسير قولهم والله لا افعل الا ان يفعل المعنى حتى ان يفعل وهذا اقلها والغالب هو الاول وحتى المذكورة هنا يحتملها وتفارقها في انه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعد حتى نحو سرت حتى ادخلها وذلك بتقدير حتى ان ادخلها ولا

يجوز بعده فلا يقال سرت الى ان ادخلها (قوله تع انما الحمر والميسر
والانصاب انما يفيد قصر مادخله على ما بعده مثل انما زيد منطلق وانما
ينطلق زيد ذكره القاضى البيضاوى فى تفسير قوله تع انما نحن مصلحون
(وعبرة صاحب الكشف صريحة فى ان وضعه لذلك حيث قال وانما
لقصر الحكم على شئ كقولك انما ينطلق زيدا ولقصر الشئ على الحكم
كقولك انما زيد كاتب (ثم انه ذهب الى عدم الفرق بين انما بالكسر
وانما بالفتح فى افادة القصر (ورد عليه ابو حيان قائلا ان هذا شئ
انفرد به الزمخشري ولا يعرف القول بذلك الا فى انما بالكسر (وقال
ابن هشام رده مردود فانهما قد اجتمعا فى قوله تع قل انما يوحى الى
انما اليهم آله واحد فالاولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية
بالعكس قوله تع رجس من عمل الشيطان افراد الرجس لانه على صيغة
المصدر فصح وقوعه خبرا عن الجمع فلا حاجة الى تقدير المعطوفات
واما تقدير المضاف فتقف على ما فيه فى المطلب الآتى ذكره (والفاء
فى قوله تع فاجتنبوا لترتيب الحكم على الحكمة وانما فى قوله تع انما يريد
الشيطان لقصر ازادة الشيطان على ايقاع المفسد الدينية وانتزاع المصالح
الدنيوية (وكلمة فى قوله تع فى الحمر والميسر للسببية كما فى قوله تع لمسكم
فيما افضتم (والفاء فى قوله تع فهل اتم منتهون للترتيب على ما تقدم
فى المطلب الرابع

الرسالة الثالثة والثلاثون

﴿ في حد الخمر ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه . والصلوة على نبيه . (اعلم) ان حد الخمر حد الشرب لان سبب وجوبه شرب الخمر حتى يجب بشرب قليلها وكثيرها ولا يتوقف الوجوب على حصول السكر منها وحد سائر الاشربة حد السكر لان سبب وجوبه السكر الحاصل بشربها (والسكر حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقيحية) وله حدان حد حرمة ولا خلاف فيه وحد لوجوب الحد بسببه وفيه اختلاف (قال صاحب النهاية والسكر ان الذي يحد هو الذي لا يعقل منطقاً قليلاً ولا كثيراً ولا يعقل الرجل من المرأة وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله وقال هو الذي يهذى ويخلط كلامه) ثم قال والمعتبر في القدح المسكر في حق الحرمة ما قلناه بالاجماع اخذاً بالاحتياط (وقال الامام قاضي خان في فتاواه واختلفوا في معرفة السكر ان يعنى الذي يجب الحد عليه قال ابو حنيفة السكر ان من لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المرأة وقال صاحباه ان اختلط كلامه فصار غاب كلامه الهذيان فهو سكران (والفتوى على

قولهما نص على ذلك في البدائع (وقال صاحب الهداية في كتاب
الاشربة ان عيناها حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه) ومن
الناس من انكر حرمة عيناها وقال ان السكر منها حرام لان به يحصل
الفساد وهو الصد عن ذكر الله تع وهذا كفر لانه جحود الكتاب
فانه سماه رجسا والرجس ما هو محرم العين ثم قال يحد شاربها وان
لم يسكر منها لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وعليه انعقد
اجماع الصحابة وقد جاءت السنة متواترة ان النبي عليه السلام حرم
الخمر وعليه انعقد اجماع الامة ولان قليله يفضي الى كثيره بخلاف سائر
المطعومات لم يقل سائر المشروبات تعميما له المأكولات فان المطعوم
يتضمنها والمشروبات (وقال في شرحه المسمى بغاية البيان لا خلاف
في ان قليل الخمر وكثيره حرام يحد به انما الخلاف في ان ماء العنب متى
يصير خمر فعند ابي حنيفة اذا القى عصير العنب بعد نشيشه فهو خمر
وقالا اذا نش صار خمر وان لم يقذف الزبد (وقال شيخ الاسلام
خواهر زاده في كتاب الشرب من المبسوط الخمر هو التي من ماء
العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وصار اسفله اعلاه فهذا خمر بلا
خلاف بين علمائنا واما اذا غلا واشتد ولم يقذف بالزبد فعلى قول ابي
حنيفة ليس بخمر ويحل شربه وبيعه وعلى قولهما هو خمر لا يحل
شربه (الى هنا كلامه) وقال بعض مشايخنا يفتى بالحرمة بمجرد الشدة
وبالحد بقذف الزبد احتياطا ولما كان سبب وجوب الحد شرها فلا بد
من بقاء اسم الخمر وقت فلو خلط الخمر بالماء ثم شرب نظر فيه ان كان
الغالب الماء لا حد عليه لان اسم الخمر يزول عند غلبة الماء وان كانت
الغلبة للخمر او كانا سواء يحد لان اسم الخمر باق وهي عادة بعض الشربة
انهم يشربونها ممزوجة بالماء كذا في البدائع (وايك ان تتوهم من زوال

اسم الخمر عند غلبة الماء انها تحل ويسقط الحد فان الحرمة باقية الا ان الحد ينقلب من الشرب الى السكر (يرشدك الى هذا ما في المحيط البرهاني من المسئلة القائلة واذا طبخ الخمر في مرق بمنزلة الحل لا يؤكل ولا يحذر اذا حسا منه ما لم يسكر) الى هنا كلامه (واعلم ان حرمة السكر غير مخصوصة بديننا فانه حرام في سائر الاديان ايضا على ما نص عليه في البدائع حيث قال وشرب الخمر مباح لاهل الذمة عند اكثر مشايخنا فلا يكون جناية وعند بعضهم وان كان حراما لكننا نهينا عن التعرض لهم وما يدينون وفي اقامة الحد عليهم تعرض لهم من حيث المعنى لانها تمنعهم من الشرب) وعن الحسن بن زياد انهم اذا شربوا وسكروا يحدون لاجل السكر لا لاجل الشرب لان السكر حرام في الاديان كلها وما قاله الحسن حسن ولا يحد السكران باقراره على نفسه لزيادة احتمال الكذب في اقراره فيحتمل لدرته لانه خالص حق الله تع بخلاف حد القذف لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه كسائر تصرفاته ولو ارتد السكران لاتين منه امرأته لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر كذا في الهداية (وبقوله بخلاف حد القذف تبين ما في كلام الامام قاضي خان حيث قال خلع السكران جاز وكذا سائر تصرفاته الا الرد والاقرار بالحدود والاشهاد على شهادة نفسه من الخلل فتأمل) (واعلم ان المعبر هنا ما نقل عن الامامين في حد السكران نص عليه في شرح مختصر القدوري للزاهدي بهذه العبارة السكران الذي يصح منه التصرفات ان يصير بحال يستحسن ما يستقبحه الناس ويستقبح ما يستحسنونه لكنه يعرف الرجل من المرأة والارض من السماء واما السكر الموجب للحد ان لا يعرف ذلك ايضا فلا جرم لا يصح تصرفاته) (واعلم ان حرمة الخمر لعينها فلا فرق

في الحرمة وما يتبعها من الاحكام بين قليلها وكثيرها بخلاف سائر
 المسكرات فان الحرمة فيها لسكرها فقليلها يفارق كثيرها في الحرمة
 وروادفها هذا عندنا (واما عند الشافعي فما يسكر جرتة يحرم جرعه
 هذا هو المفهوم من الهداية) وقد نص صاحب الدرر والغرر على ان
 السكر قد يحصل بطريق مباح كالسكر الحاصل من الادوية والاعذية
 ما عدا الخمر ولا خفاء في ان البنج ونحوه يدخل تحت هذه الكمية



الرسالة الرابعة والثلاثون

﴿ في حقيقة الميزان ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

(الجمهور على ان صحائف الاعمال توزن بميزان له لسان وكفتان ينظر اليه الخلائق اظهاراً للمعدلة وقطعاً للمعذرة) وقال الضحاك والاعمش الوزن والميزان بمعنى العدل في القضاء وذكر الوزن ضرب مثل كما تقول هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اى يعادله ويساويه وان لم يكن هناك وزن (وقال الزجاج هذا شائع من جهة اللسان) والاولى ان يتبع ما جاء في الاسانيد الصحاح من ذكر الميزان (ولقد احسن القشيري حيث قال لو حمل الميزان على هذا فليحمل الصراط على الدين الحق . والجنة والنار على ما يرد على الارواح دون الاجساد . والشياطين والجن على الاخلاق المذمومة . والملائكة على القوى الحمودة) وقد اجتمعت الامة في الصدر الاول على الاخذ بهذه الظواهر من غير تأويل (قال القرطبي في سورة الاعراف واذا اجمعوا على منع التأويل وجب الاخذ بالظاهر وصارت هذه الظواهر نصوصاً) وقال حذيفة رضى الله عنه صاحب الموازين جبرائيل عليه السلام يقول الله تعالى يا جبرائيل زن بينهم فرد من بعضهم على بعض قال وليس ثمة ذهب

ولا فضة فان كان للظالم حسنات اخذ من حسناته فرد على المظلوم وان لم يكن له حسنات اخذ من سيئات المظلوم فيحمل على الظالم فيرجع الرجل وعليه مثل الجبال [١] (وروى عن النبي عليه السلام ان الله تع يقول يوم القيمة لا دم عليه السلام ابرز الى جانب الكرسي عند الميزان وانظر الى ما يرد اليك من اعمال بذك فمن رجح خيره على شره مثقال حبة فله الجنة ومن رجح شره على خيره مثقال ذرة فله النار حتى تعلم اني لا اعذب الا ظالما) اقول دل الحديث على ان الميزان فوق السموات السبع فالوزن بعد العبور عن الصراط لانه على متن جهنم والسموات السبع طبقاتها (يشهد بذلك اى بان الميزان وراء الصراط مارواه الترمذى عن انس رضى الله عنه) وقال حديث حسن وهو انه قال سألت رسول الله عليه السلام ان يشفع لى يوم القيمة قال انا فاعل انشأ الله تع قلت فاین اطلبك قال اول ما طلبنى على الصراط قلت فان لم القالك قال فاطلبنى عند الحوض قلت فان لم القالك قال فاطلبنى عند الميزان فانی لا اخطى هذه الثلاثة مواطن (فان قلت هلا يلزم ح عبور الكفار على الصراط) قلت نعم [٢] فان الناس كلهم يعبرون على الصراط دل على ذلك ما روى عنه عليه السلام انه قيل له اذا طويت السموات وبدلت الارضون اين يكون الخلق يومئذ فقال انهم على جسر جهنم (ونقل الامدى فى ابكار الافكار اجماع الامة السالفة قبل ظهور المخالفين على ان الصراط جسر على متن جهنم وان عبور

[١] وهذا لا ينافي قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى لان ما يحمل عليه لما كان جزاء ظلمه كان وزره لا وزر اخرى (منه)
[٢] لاكرامة فى العبور على الصراط انما الكرامة فى كيفيته وهى ان يكون على وجه السلامة (منه)

الخلائق كلهم عليه (واقول عبور الكفار على الصراط من جملة ما أعد لهم من العذاب في الدار الآخرة لانه يكون في حقهم على اشق وجه واتعبه) فان قلت هلا يجوز ان يختار الامر الثاني (قلت لا لان قوله تع ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون اى يجحدون قد دل على ان الكفار اعمالهم ايضا توزن وان من خفت موازينهم هم الكفار) فان قلت اليس قد دل قوله تع فلا نقيم له يوم القيمة وزنا على ان الكافر لا يوزن (قلت لا لانه في حق منكر الحشر من الكفار لا في حق الكافر مطلقا) دل على ذلك سياق الآية المذكورة وهو قوله تع اولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقاءه فحبطت اعمالهم ولا بعد في اختصاص الحكم المذكور بهذا النوع من الكافر على انهم اولوا عدم اقامة الوزن له بالازدراء به وقالوا في تفسيره اى لا يجعل لهم خطرا وقدرا (قال الامدى اما الميزان فقد اثبتته الاشاعرة والسلف واكثر المسلمين وانكره المعتزلة لكن منهم من احال عقلا ومنهم من جوزه عقلا

الرسالة الخامسة والثلاثون

﴿ في مدح السعي وذم البطالة ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علمنا وجوه المكاسب والمهمنا دقائق الصنائع . والصلوة
على محمد خاتم اصحاب الشرايع . عليهم السلام . وعلى آله الكرام .
وصحبه العظام . (وبعد) فهذه رسالة معمولة في مدح السعي وذم
البطالة قال الله تع وان ليس للانسان الا ما سعى (وقال صاحب التيسير
في تفسير قوله تع فاذا قضيت الصلوة فانشروا في الارض وابتغوا من
فضل الله أى طالين المعاش المذى فيه قوامكم وفضل الله رزق الله
تفضل به على عباده واباحه بالبيع والتجارات المشروعة (وعن سعيد بن
جبير رضى الله عنه قال اذا انصرفت من الجمعة فاخرج من المسجد فساوم
شيئا بالشيء وان لم تشتتره (ونحن نقول لا خلاف في ان طلب الرزق
مشروع قال عليه السلام اطلبوا الرزق في خبايا الارض انما الكلام
في ان بعض الطلب هل يدخل في حد الفرض ام لا (قال الامام الراغب
في الذريعة اتكسب في الدنيا وان كان معدودا من المباحات من وجه
فانها من الواجبات من وجه وذلك انه اذا لم يكن للانسان الاستقلال
بالعبادة الا بازالة ضروريات حيوته فازالتها واجبة لان كل ما لا يتم

الواجب الابه فهو واجب كوجوبه فاذا لم يكن له الى ازالة ضرورياته
سبيل الا باخذ تعب من الناس فلا بد ان يعوضهم تعب له والا كان ظالما
فمن توسع في تناوله عمل غيره في مأكله وملبسه ومسكنه وغير ذلك
فلا بد ان يعمل لهم عملا بقدر ما يتناولون من اكلهم وملبسهم ومسكنهم
فادته او لم يقصدها ومن اخذ منهم المنافع فوفقوا لهم فاعطاهم فاعطاهم
لله تع في قوله عز وجل تعاونوا على البر والتقوى ولم يدخل في عموم
قوله تع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولهذا ذم من يدعى
التصوف فيتعطل عن المكاسب ولا يكون له علم يؤخذ منه ولا عمل صالح
في الدين فيستدنى به بل يجعل همه غادية بطنه وفرجه فانه يأخذ منافع
الناس ويضيق عليهم معاشهم ولا يرد اليهم نفعا فلا طائل في امثالهم
الا ان يكدروا الماء ويغفلوا الاسعار انتهى (وقال الجنيد رحمه الله اذا
رايت الفقير يطلب السماع فاعلم ان فيه بقية من البطالة والله لا يحب
الرجل البطال فان من تعطل وتبطل فقد انسلخ من الانسانية بل
من الحيوانية وصار من جنس الموتي (وذلك انه خص الانسان بالقوى
الثلاث ليسى في فضيلاتها فان فضيلة القوة الشهوانية تطالبه بالمكاسب التي
تتمه وفضيلة القوة الغضبية تطالبه بالمجاهدات التي تحميها وفضيلة القوة
الفكرية تطالبه بالعلوم التي تهديه فحقه ان يتأمل قوته ويحسب قدر
ما يطيقه فيسعى بحسبه لما يفيده السعادة ويتحقق ان اضطرابه سبب
وصوله من الدل الى العز ومن الفقر الى الغنى ومن الضعة الى الرفعة
ومن الخمول الى النباهة (قال بزرجمهر من تخلق بالكسل فلينسل عن
سعادة الدارين وكان النبي عليه السلام يتعوذ بالله تعالى من الكسل ويقول
رحم الله امرأ آرى من نفسه تجلدا (وكان ابو مسلم الخراساني في مبادئ
خروجه يشهد هذا الت

فلا أؤخر شغل اليوم عن كسل الى غد ان يوم العاجزين غد
 (ومما ادرckte ابصار البصائر . واهدته السنة الاوائل الى اسماع
 الاواخر . وحملته بطون الهفاتو . من نطف مياه الحابر . انه لم يكن
 في ملوك الامم الحقيقة فيها من ملوك القلوب لرعيته فرقا ووجلا . وكشف
 عن وجهه نواله حقا في الحقيقة والعلامة . مثل اردشير بن بابك الساساني
 الذي كان ممن يضرب به المثل (ومن كلامه المنظوم على احسن النظام .
 المناسب لهذا المقام . شهد الجهد احلى من غسل الكسل .) يعنى
 ان الشهد الحاصل بالجهد احلى من الكسل الشبيه بالغسل في ميل النفس
 اليه والتذاده به فالاول في المال واضافته للملابسة السبية واتت في الحال
 واضافته من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كالجين الماء (ومما نسج على
 هذا المنوال . من احسن المقال . قول من قال . راحتي في جراحة
 راحتي (واعلم ان البطالة تبطل الهيئات الانسانية فان كل هيئة بل كل
 عضو ترك استعماله يبطل كالعين اذا غمضت واليد اذا عطلت ولذلك
 وضعت الرياضيات في كل شئ ولما جعل الله تع للحيوان قوة التحرك
 لم يجعل له رزقا الا بسعى مامنه لئلا يتعطل فائدة ما جعل له من قوة
 التحرك ولما جعل للانسان الفكرة ترك من كل نعمة انعمها عليه
 جانباً يصلح هو بفكرته لئلا يتبطل فائدة الفكرة فيكون وجودها عبثاً
 (وتأمل حال مريم عليها السلام وقد جعل لها من الرطب ما كفهاها
 مؤنة الطلب وفيه اعظم معجزة فانه لم يخلها من ان امرها بهزها فقال
 تعالى وهزى اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً وقد اخذ
 بعضهم منه اشارة الى ان الرزق من الله تع ولكنه مسبب تسبباً عادياً
 بالطلب من العبد وبفكرة اسبابه فقال الم تر ان الله تع قال لمريم عليها
 السلام وهزى اليك الجذع تساقط الرطب ولو شاء اجنى الجذع من غير

هذه اليها ولكن كل شيء له سبب (وعن ابى الاسود الدؤلى . وليس
الرزق عن طلب حيث . ولكن الق دلوک فى الدلاء . نحي بمائها
طورا وطورا . تحي بمائة وقليل ماء . وقد ورد فى الخبر عن خير
البشر انه قال ان الله تع يقول يا عبدنى حرك يدك انزل عليك الرزق
وكون حركة العبد من الله تع لا ينافى طلبها منه كيف وهو مأمور بها
وحقيقة الامر الطلب على ما حقق فى موضعه ومن هنا اتضح وجه
الاشكال فى جواب المسئلة القائلة لو قال رجل الرزق من الله تع ولكن
ازبده جنبش خواهد هذا شرك وتعليه الذى ذكره صاحب الخلاصة
بقوله لان حركة العبد ايضا من الله تع (لا يقال انما قال هذا شرك
لان القول باستعانة الله بالعبد المفهوم . من الكلام المرقوم . تشريكه
لله فى الخلق) لانا نقول قد عرفت فيما سبق ان له محلا آخر لا خلل
فيه اصلا والاصل فيما له وجوه احدها الى الصواب ان لا يقدم
على التخطئة فضلا عن التكفير (ثم ان التعليل موجه الخطأ لا الشرك
(ويايك ان تتوهم ان الامر الوارد فى قوله تع فتوكلوا على الله بالتوكل
الذى مرجعه الى كلة الامر الى مالكة واتعويل على وکالته يستلزم
النهى عن التوسل بالكسب واسبابه لان التوكل اسقاط الاسباب عن
حيز الاعتماد بها والاعتماد عليها والاستظهار بادخار الذخائر لا اسقاطها
عن حيز الامداد . على الوجه المعتاد .) وقد اشار النبی عليه السلام
الى ان التوكل . ليس التعطل . بل لا بد فيه من التوسل . بنوع
من السبب حيث قال لو توكلتم على الله حق التوكل لرزقتم كما ترزق
الطير تغدو فخاصا وتروح بطانا فان الطير ترزق بالطلب والسعي (فان
قلت ما تقول فى قول من قال الرزق مقسوم فلا ترحل له . والمقت
مختوم فلا توجل به .) (ومن قال) رزق تو برتو زتو عاشق تراست .

رو توکل کن ملرزان پا و دست . کر تو نشانی بیاید بر درت . ورتو
 بشتانی دهد درد سرت . (ومن قال نصيبك يصيبك) ومن قال . در
 پی آن غله که پیوده کشت . رنجه مشو چون قلم آسوده کشت . (قلت
 القول ما قالت حذام . والكلام المنقول عن فحول الاعلام . لا يعارض
 الخبر المروى عن خير الانام . اذا جاء نهر الله بطل نهر معقل .) واذ
 قد فرغنا عما شرعنا فيه فلنختم المقالة . فی هذه الرسالة . بتفسير ما تقدم
 ذكره فی مقام الاستدلال من قوله تع وان ليس للانسان الا ما سعى
 على وجه يقتضيه الدراية . ويمضيه الرواية . و تحرير ما نخل به
 الاشكال . ويضمحل القيل والقال . (ولتقدم امام الكلام . مقدمة
 لابد من تقديمها على الشروع فی تحقيق المقال فی هذا المقام .) وهو
 انه يجوز للمؤمن ان يجعل ثواب عمله لغيره صلوة كان او صياما او حجا
 او صدقة او قراءة او غير ذلك عند ابی حنيفة رحمه الله واصحابه واحمد
 بن حنبل ومن تابعهم من الائمة المجتهدين (وقد روى فی صحيحی البخاری
 ومسلم ان النبي عليه السلام ضحى بكبشين احين احدهما عن نفسه
 والاخر عن امته اى جعل ثوابه لهم) وذكر عبد الحق صاحب
 الاحكام فی العاقبة روى ان النبي عليه السلام قال الميت فی قبره
 كالغريق ينتظر دعوة يلحقه من ابنه او اخيه او صديق له فاذا لحقه
 كان احب اليه من الدنيا وما فيها (وروى الدارقطني عن علي بن ابی
 طالب رضى الله عنه ان النبي عليه السلام قال من مر على المقابر فقرأ
 قل هو الله احد احد عشر مرة ثم وهب اجرها للاموات اعطى من
 الاجر بعدد الاموات (وروى الحافظ فی شرح السنة عن ابی هريرة
 رضى الله عنه انه قال يموت الرجل ويدع ولدا فترفع له درجة فيقول
 يا رب ما هذا فيقول استغفار ولدك لك) وقال الله تع ما كان للنبي

والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ويفهم من هذا ان استغفارهم
 للمؤمنين مفيد (وقوله تع والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر
 لنا ولاخواننا الذين سبقونا بالايمان دل على ان هذا الدعاء ينفعهم
) وان النبي عليه السلام شفيع مشفع يوم المحشر ينتفع بشفاعته عصاة
 المؤمنين (وان العلماء قد اجمعوا على ان المسلم يؤجر على الامراض
 والاعراض حتى الشوكة تشاكها يرفع له بها درجته ويحط بها عنه
 خطيئته) واذا تقرر هذا فنقول لايحوز ان يكون معنى القول المذكور
 ماهو الظاهر منه المتبادر الى الفهم من انه لاينفع الانسان الا عمله
 كما لا يضره الا عمله لانه منقوض من وجوه نبهت عليها آنفاً (بل
 المعنى والله اعلم لا اجر للانسان الا اجر عمله كما لا وزرله الا وزر عمله
 على تقدير المضاف او على طريقة المجاز وما يصل الى الانسان في الصورة
 المذكورة فليس من قبيل الاجر على العمل فلا يرد النقض بها) واما
 الذي ذكره الامام البيضاوى في تفسيره بقوله اى كما لا يؤخذ بذنب
 الغير لا يشاب بفعله (وفي الاخبار ان الصدقة والحج ينفعان الميت
 فلكون الناصى له كالتائب عنه فمع ما في تعليقه من الضعف الظاهر
 لا يندفع به الاشكال بهذا فيه كما لا يخفى

الرسالة السادسة والثلاثون

﴿ في تحقيق التمثل ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الملك المنعالم . المنزه عن التمثل في الخيال . والصلوة والسلام .
على نبي معجزته ببلغ الكلام . الذي تحير فيه عقول الفحول وعجز
عنه افهام الفخام . (اما بعد فقول) ان للتمثل مفهومين لغويين لا خفاء
فيه ولا اشكال في التمثل في النفس الناطقة كتمثل الاشياء الخارجية
في الصور العلمية ولا في التمثل في الخيال كتمثل العلم في صورة الابن
على ماورد في الحديث انما الاشتباه في التمثل في الخارج بانه يكون
حقيقة مخصوصة خارجية مصورة في الواقع [١] بصورة خارجية لحقيقة
اخرى كتمثل الملك وظهوره في مظهر الحسن في الصورة الانسانية
فانه معلوم الانية كدلالة النفس الناطقة على وقوعه لان قوله تع فتمثل

[١] انما قلنا في الواقع احترازاً عما يتوهم كذلك وليس الامر في الواقع كما يتوهم
كالمرئي المشاهد في المرأة فانه يرى اى يظن انه مصور بصورة اخرى غير
صورته الاصلية حاصلة في المرأة وانما احتراز عن ذلك لانه محالاً اشتباه
في بطلانه فلا وجه لما قيل ان التمثل في المرأة معلوم المبني عند الناس اذ لا تتمثل
فاين المعلوماتية (منه)

لها بشرا سويا ناطق بذلك لكنه مجهول الكيفية فلا يجري فيه القياس لان مبناه على الاشتراك بين المقيس والمقيس عليه في الجهة المصححة للتمثيل الخارجى وتلك الجهة غير معلومة فانى العلم باشتراكها بينهما (ولهذا اى ولكون التمثيل الخارجى مجهول الكيفية قلنا ان حقيقة التمثيل من المتشابهات لا يصلح ان يكون مبنى لمسئلة محكمة فعدم كونه من المتشابهات بحسب مفهومه اللغوى وكون المتشابهات معلوم التأويل عند الله تع لا يجدى نفعا فى دفع ما قلنا كما لا يخفى (بل نقول ان الملك اذا تمثل فى صورة البشر لا يبقى صورته الملكية فان كون الشخص الواحد فى آن واحد مصورا بصورتين محقتين فى الخارج مما يحكم العقل ببطلانه بديهى ومثل هذا لا يجوز فى اللباس فانه لا يجوز ان يظهر شخص واحد فى آن واحد فى اباسين ساترين سائر جسده فكيف يجوز فى الصورة (وعلى هذا لو تمثل الكلام القديم القائم بذاته تع فى صورة الصوت والحرف الحادثة يلزم ان لا يبقى قائما بذاته اذ لا يمكن قيامه به تع بتلك الصورة ولا احتمال لان يكون القيام ح متخلفا عن الصورة المذكورة متجردا عنها اذ لا يمكن اجتماع التجرد عن الصوت والتعلق بهما فى محل واحد فى آن واحد (وهذا وجه قول من قال كيف يتمثل الكلام القائم فى صورة قول القارى وهو صفة قائمة بذات البارى فلو تمثل لزم انتقاله من البارى الى القارى (وما قيل فى رده لا يلزم من التمثيل انتقال كما لا يلزم من تمثل العرض القائم بالجسم فى الذهن او فى المرآة انتقال العرض من موضوعه الى الذهن او الى المرآة فان التمثيل ليس انتقالا وانما هو ظهور فى مثال . وتغير فى حال . (فردود لان مبناه فى مادة على القياس مع الفارق وهو ما ذكره بقوله كما لا يلزم من تمثل العرض القائم بالجسم فى الذهن وذلك انه حال مظهر الخارج

مخالف لحال مظهر الذهن وفي مادة اخرى على قياس مداره على القول
 بحصول المرئي في المرء آة وتمثله في الواقع بمثال محسوس (ولا يذهب
 عليك ان هذا القول للاجماع خارق) واذ قد وقفت على ما ينسأه فتمد
 عرفت ان ما يصح فيه ان يقال انه قائم بذات الباري تع لا يصح فيه
 ان يقال انه قائم بذات القاري



- ٢١٠ الرسالة الحادية والعشرون في فضيلة اللسان الفارسي على ما عدا
العربي من الاسنة
- ٢١٧ الرسالة الثانية والعشرون في فرائد متفرقة
- ٢٢٠ الرسالة الثالثة والعشرون في بيان الاسلوب الحكيم وتمييزه عن
سائر الاساليب المعتبرة
- ٢٢٧ الرسالة الرابعة والعشرون في استحسن الاستيجار على تعاليم
القرآن
- ٢٢٩ الرسالة الخامسة والعشرون في اداء صلوة الجمعة في مواضع متعددة
في بلدة واحدة
- ٢٣١ الرسالة السادسة والعشرون في تحقيق منشاء اختلاف الائمة
- ٢٣٤ الرسالة السابعة والعشرون في الفرق بين من التبعية ومن
التيبينية
- ٢٤٠ الرسالة الثامنة والعشرون في تحقيق لفظ الزندق
- ٢٥٠ الرسالة التاسعة والعشرون في التنبيه على وهم بعض من العلماء
في بعض الالفاظ
- ٢٥٨ الرسالة الثلثون رسالة الفرائد
- ٣٣٥ الرسالة الحادية والثلاثون في تفصيل حرمة الخمر
- ٣٥٤ الرسالة الثانية والثلاثون في تعليم الامر في تحريم الخمر
- ٢٧٧ الرسالة الثالثة والثلاثون في حد الخمر
- ٣٨١ الرسالة الرابعة والثلاثون في حقيقة الميزان
- ٣٨٣ الرسالة الخامسة والثلاثون في مدح السعي وذم البطالة
- ٣٩٠ الرسالة السادسة والثلاثون في تحقيق التمثل

﴿ هذا الجدول لبيان ماهو الصواب في الجزء الثاني ﴾

﴿ من رسل ابن الكمال الوزير ﴾

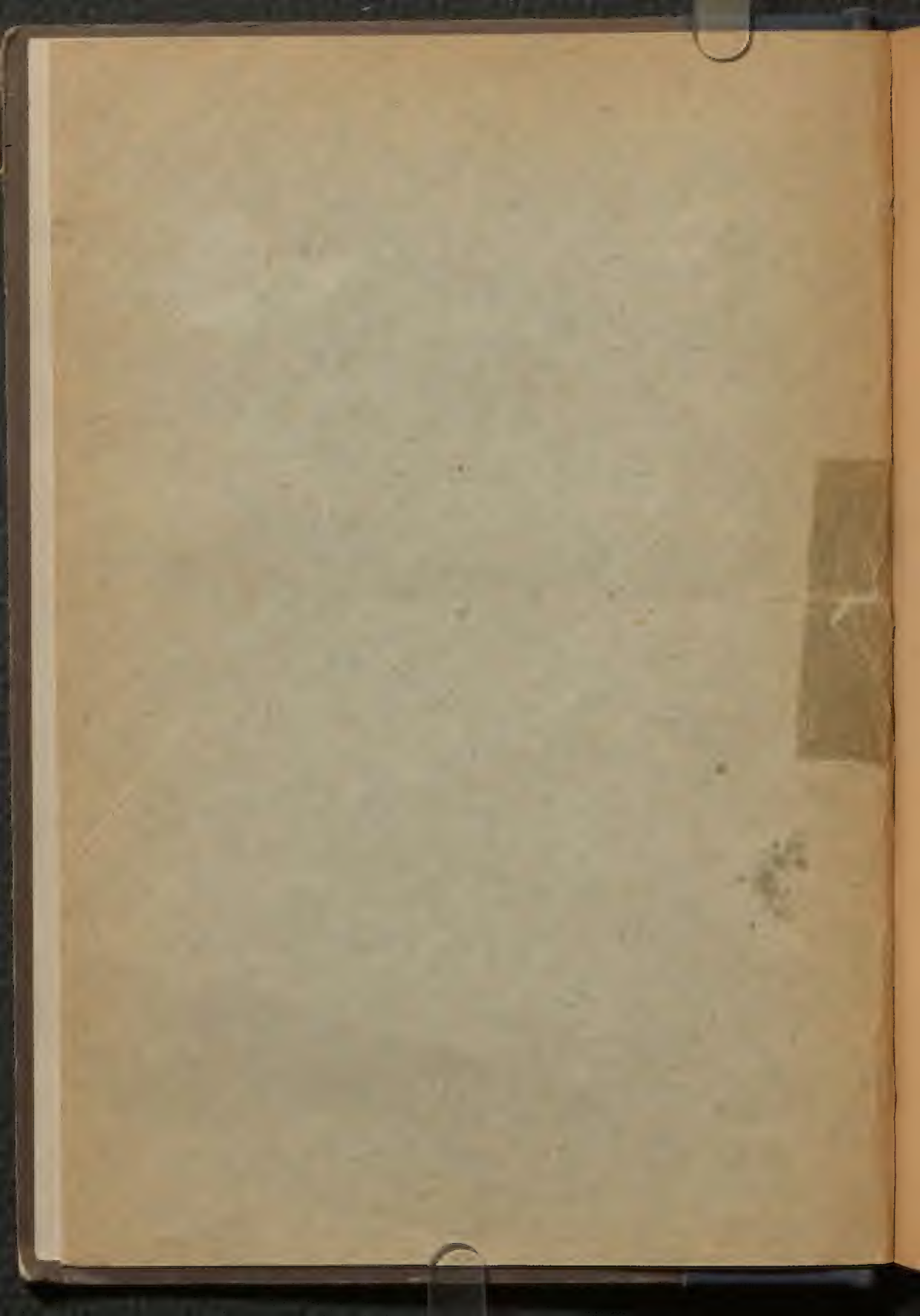
| صواب | سطر | صحيفه |
|---|-----|-------|
| ولما كان مظنة | ٤ | ٢١٩ |
| جمع هلال | ٩ | ٢٢١ |
| الناس | ١٣ | ٢٢١ |
| مايتعلق به | ٢ | ٢٢٢ |
| اذا كان البلدة | ١٣ | ٢٢٩ |
| في هذه | ٦ | ٢٣١ |
| انه يجوز لان | ١٤ | ٢٣١ |
| قرنى الذى انا فيهم | ٨ | ٢٣٢ |
| وفيه ان احتجاج | ٣ | ٢٣٣ |
| على العشرين الى هنا | ١٦ | ٢٣٤ |
| واما ابطال الكفر | ١٢ | ٢٤٢ |
| في الصحاح الخ لا في | ١ | ٢٤٣ |
| بين الزنديق من اهل الاسلام والمثاق المصطلح واما الفرق | ٨ | ٢٤٥ |
| بين الزنديق والدهرى فيها ذكر . | | |
| فيها مران الاعتراف | ١٢ | ٢٤٥ |
| اشدهم كفرا فقد | ٨ | ٢٤٦ |
| حيث قال في فصل | ١٥ | ٢٤٦ |
| فان اسلم فيها والا | ١٩ | ٢٤٦ |
| على وهم بعض من العلماء | ٢ | ٢٥٠ |
| حكما معينا | ١٢ | ٢٥٨ |
| المنزل والمأمور باتيانه | ١٥ | ٢٦٦ |
| والخشر الجسماني | ٣ | ٢٧٢ |

| صواب | سطر | صحيفه |
|--|--------------|-------|
| الله من شئ (فغنى) | ٦ | ٢٧٣ |
| وهو بماله اول | ٧ | ٢٧٤ |
| (وهو) | ٨ | ٢٧٤ |
| عزلا فقالت | ٩ | ٢٧٩ |
| (الا الخ) | ٢١ | ٢٧٩ |
| في امثال هذا المقام | ٥ | ٢٨٢ |
| (فالاسلال بها) | ١٣ | ٢٨٢ |
| في قوله تعالى | ٢١ | ٢٨٢ |
| قاله في الازل | ٢٣ | ٢٨٢ |
| الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين | ١٦ | ٢٨٤ |
| (وهذا) | ٨ | ٢٨٩ |
| الحيط الابيض بقوله | ١٥ | ٢٩٣ |
| غسق الليل | ١٩ ، ١٧ ، ١٣ | ٢٩٣ |
| الاحلائي | ١٧ | ٢٩٧ |
| طواق الاطواق | ١٨ | ٢٩٧ |
| فيا نقل عنه على | ١٤ | ٢٩٨ |
| كالرخال والثناء (و) عن | ٨ | ٢٩٨ |
| (صرح بذلك صدر الافاضل في خرام السقط) حيث | ٩ | ٣٠٠ |
| قال الضمير الخ | | |
| ولاشك ان النحاة | ٢ | ٣٠١ |
| ينقطع عنه عمله | ١٢ | ٣٠١ |
| واجبا بل نقول | ٢١ | ٣٠١ |
| فان قلت سب الآلهة حق | ٥ | ٣٠٢ |
| عن ذلك كما يجب، النبى | ٩ | ٣٠٢ |
| ان الله تعالى | ٥ | ٣٠٤ |
| غير الآخر ما تمشى | ١٢ | ٣٠٤ |
| لان الشرط مطلق المفارقة | ٤ | ٣٠٥ |
| الفليضة | ١٢ ، ١٠ ، ١ | ٣٠٥ |

| صواب | سطر | صحيفه |
|--|-----|-------|
| اثر نكاح الغير | ١٣ | ٣٠٥ |
| في لفظ العسيلة | ١٧ | ٣٠٥ |
| من المجتهدين كيلايرد | ٢١ | ٣٠٥ |
| على عدم اشتراط | ٢٢ | ٣٠٥ |
| اسناد الانفعال الى الرجل ولا مبالغ النخ | ٩ | ٣٠٦ |
| المنطوق لانه منسوخ | ٢٣ | ٣٠٦ |
| اذا ظهرت لعشرة ايام | ٨ | ٣٠٧ |
| عند غيبوبة الشمس | ٦ | ٣٠٨ |
| على تقدير الاستدلال | ١١ | ٣٠٩ |
| به يل يجرى | ٦ | ٣١٢ |
| لا تجب تكون | ١ | ٣١٣ |
| لا يحذفها | ١٤ | ٣١٧ |
| من غير اعتبار تعلقه | ١٣ | ٣١٨ |
| الساقط من لا يبصرون | ١٤ | ٣١٨ |
| هذا خطأ صاحب الهداية في قوله يسر | ٢٠ | ٣١٨ |
| احضروهم | ٥ | ٣١٨ |
| لان الازم | ٩ | ٣١٩ |
| اذالو حظ | ١٣ | ٣١٩ |
| كما في قولك احسن الناس | ٢٢ | ٣١٩ |
| نحو فلان ابلد من فلان | ٣ | ٣٢٠ |
| ثوى في المنزل واثوى هو و ثوى غيره و ثوى غير متعد | ١٢ | ٣٢٠ |
| فاذا تعدى بزيادة همزة النقل لم يتجاوز مفعولا واحدا | | |
| نحو ذهب و اذهبته والوجه | | |
| حذف الجار | ٣ | ٣٢٢ |
| الكلام | ٤ | ٣٢٧ |
| في دلائل | ١٠ | ٣٢٧ |
| ما تؤديه | ٢ | ٣٢٨ |
| وكذلك فاعتبر سائر ما يليها وكيف | ٤ | ٣٢٨ |

| صواب | سطر | صفحه |
|--|-----|------|
| الحكيم وتفصيل ذلك ان ابا بكر الانباري قال قد طعن | ٨ | ٣٢٩ |
| على القرآن من قال ان قوله تعالى فانك انت العزيز | | |
| الحكم ليس الخ | | |
| او بلفظ ناقص واف به | ١٦ | ٣٣٠ |
| الا اذا تعذر او تعسر | ٣ | ٣٣١ |
| عما قرره في | ١٠ | ٣٣١ |
| ما يقتضى ذاته وجوده وعدمه معا | ١١ | ٣٣٣ |
| وجوبه وامتناعه معا هـ | ١٩ | ٣٣٣ |
| تقسيم المفهوم المشهور (لا يلزمه | ٢٢ | ٣٣٣ |
| للعاني جاراتها | ١٢ | ٣٢٧ |
| عن سوء التلاؤم | ١٥ | ٣٢٧ |
| للتالية | ١٦ | ٣٢٧ |
| الى ان تستقرئها الى آخرها وان | ٢٣ | ٣٢٧ |
| على صيغة فعل | ٨ | ٣٢٨ |
| على عظم الشأن | ١٢ | ٣٢٨ |
| ثروك وتونسك | ١٣ | ٣٢٨ |
| اضججت هذا الانام من خرقك | ٢١ | ٣٢٨ |
| الى قول عمر بن ابي ربيعة المخزومي ومن مالى عينيه | ٢ | ٣٢٩ |
| من شئ غيره اذا راح نحو الحمرة البيض كالدى وقول | | |
| ابى حيه الخ | | |
| اذا ما تقاضى المرء الخ | ٣ | ٣٢٩ |
| الدوار ابغضت سعيه | ٥ | ٣٢٩ |
| ما يصلح لبعض الخ | ٢٢ | ٣٢٩ |
| شهد بتعظيم الله وعدله والثناء عليه | ٢١ | ٣٢٩ |
| الا ما انزله الله تعالى | ١٤ | ٣٢٩ |
| يعنى لاشين | ٣ | ٣٣٠ |





فاتی (۵) غروشد

